

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِفَضْلِ تَائِيهِ كِتَابِ الْكِتَابِ وَالْجَمْعِ فِي خُصُوصِ الْقَوْلِ وَالْإِشْرَافِ وَالْإِشْرَافِ



بِإِثْنَاءِ مَا جَزَّاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَشَرَفُ الْخَانِ شَفُورٍ وَرَبِّ سَيِّدَةِ الْعَالَمِينَ

مَعَ طَبْعِهِ فِي ١٢٩٨ هـ فِي مَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِ فِي كَلْبُورِ كَلْبُورِ
بِإِثْنَاءِ مَا جَزَّاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَشَرَفُ الْخَانِ شَفُورٍ وَرَبِّ سَيِّدَةِ الْعَالَمِينَ

بسم الله الرحمن الرحيم

بالدلائل القطعية وارفها شأنا هذا ظاهر جدا لان اهل العلوم يفتقرون في تفسير الامور لمصطلحات الى المعرفة في اثبات السلسلة الى المحذور من بين
ان البحث عن احوالها على وجه البسط ليس الا في فن الميزان فيكون محتاجا اليه لسان العلوم ولا يجب ان تكون شان المتفكر اليه على طبقة من المتفكر
غالبا وهذا القدر يكفي في مقام المدح اذ منبأه على المبالغة ولو اذ عار او تخفيل كما توارثت به السجدة في الرغبات وكانت الرسالة التي
بالحمد النحر هو بالكس الكما ذق الماهر العاقل المحرر المتقن البصير لكل شئ المحقق والمجرب المدقق الشيخ الكامل محب الله البهاري من بين
صنفها اي صنف الصناعات صحيحة في اصراع صحيحة نامة صحت محالفت جمع ملكوتية تجري منها انها من العلوم الحقيقية الواقعة لا قرا بالعلوم
الروحية اي العقلية واليقينية العقلية والروحية بالضم العقل والقلب يقال وقع ذلك في روعى اى في خلدي وبالي وفي الحديث ان
الروح الايمن نعت في روعى كذا في اصراع مصنعة بالكس الراوق كذا في القاموس للبيان في مرقة التبيان ومرة للبيان يقال
لقيه حيانا اي معاينة لم يشك في رويته اياه كذا في القاموس في ميعات البرهان معتبرة عند اخلاء جمع خليل بمعنى الصديق الروحية
وتمتد اوله من اقرب العلوم العقلية ورايت الطالبين لملها اي حل الرسالة بما خفيها الجهم الكلية من كل شئ كالجيم ونحوه يغفره ستره
يقال جاءوا بخفيها اي جميعا شمر فيهم ووضيعة لم تختلف احد وهم كثيرون كذا في القاموس والراغبين شمرها افعالها بالفتح كثير اواني
ولان متصلة كنش من الاحصاء متفرذا في حل عوصانها العواص من الكلام يصعب استخراج معناه يقال عوص الكلام كمنسج
صعب وعوص الشئ اشتد وكشف معضلاتها اي مضماتها يقال عضل عليه الشئ شئش وبه الامر شتد كعضل وغضله لكفي اقم
من التقديم فيه رجلا واخر رجلا اخرى كناية عن التجر والتدو استقصا عن درك هذا الوجه بالتمريك الحاجة والجمع او طار واخذ
على نية الفاعل سبيل المحذور فقد سألني من لا يسعني مخالفة شمرت اي فعت يقال شمر الثوب تشمير ارقه وهو كناية عن السعي في الطلب
عن ساق الجذب بالكس والتشديد ضد النزل تشبیه الجذب بالشخص سخارة بالكناية واثبات الساق له تخيل والتشهير شرح شمل
مشكلاتها وفتح ابواب مغلقاتها شمرها مفعول لقوله شمرت اي شرح الرسالة الموصوفة بريم اي قصد من الروم به حق اليقين في تعويم
القوانين عاريا عن ابطال المداير اي المداير الباطلة فوس قيل اضافة الصفة الى الموصوف السوداوية وخاليا عن
تهويلات اي التخليطات من التهويل بالشين المعجم بمعنى الفتنة واليهج والاضطراب والاختلاط يقال جارب الهوش الهائش
اي بالكثرته وهوش تهويل كذا في القاموس في الصراح تهويلش ده يهجنش مردم وسخن وجزآن ارباب القوة الوهانية حتى يكون
الشرح الموصوف بالاوصاف المذكورة كنايةا وسيطا اي اوسط يقال هو وسيط فيهم اي اوسطهم نسبوا وارفهم محلا مقصودا
لمورنا الظاهر طوره فان التفسير راجع الى الكتاب الا ان يودل بالصحيحة مثلا على ايضاح القول الناصع اي الخالص قال الاصمعي
كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الاحمر فهو ناصع كذا في الاصحاح وتعويم الفحص اليلع اي التام الكامل في الصراح ينجع
يلع بموه رسيده وفي القاموس ينجع الثمر كنجع وضرب ينطمان قطامة كايغ واليانع الاحمر من كل شئ والثر الناصع كايغ
يغ ينجع بالفتح متضمنة للذائق وغرائب الاشارات اي الاشارات الغريبة جامعا للتحقيق وعجائب المرموزات ليس ذلك الشرح
بالطويل الخلل والابا القصير الميزل في القاموس فل يزل ذلا وذلا لانه يضربها بان فهو ذليل واذ ذك بوف ذك واستله رآه
ذليلا متوكلا على منفع الجود والافعام مستعينا بوجه العدل
ملا استفادة فكرية اذ هو المتيسر لكل مسير وبالاجابة جدير بالافهم العلم من يتفكر في يقال تشبه الشئ اذا كفاه وفي الصراح جديك
انك انتي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وهو الوهاب البهيم الذي تسمى قدير القاطن على خلقك ان بعض فقرات هذه الطبقة
مانوخة من خطبة شرح المطالع ويظهر منها غلظة من خطبة الاياماض لشمس الزهراء السيد الباقر فلا بد علينا ان نذكر نبذة منها

صنفها اي صنف الصناعات صحيحة في اصراع صحيحة نامة صحت محالفت جمع ملكوتية تجري منها انها من العلوم الحقيقية الواقعة لا قرا بالعلوم الروحية اي العقلية واليقينية العقلية والروحية بالضم العقل والقلب يقال وقع ذلك في روعى اى في خلدي وبالي وفي الحديث ان الروح الايمن نعت في روعى كذا في اصراع مصنعة بالكس الراوق كذا في القاموس للبيان في مرقة التبيان ومرة للبيان يقال لقيه حيانا اي معاينة لم يشك في رويته اياه كذا في القاموس في ميعات البرهان معتبرة عند اخلاء جمع خليل بمعنى الصديق الروحية وتمتد اوله من اقرب العلوم العقلية ورايت الطالبين لملها اي حل الرسالة بما خفيها الجهم الكلية من كل شئ كالجيم ونحوه يغفره ستره يقال جاءوا بخفيها اي جميعا شمر فيهم ووضيعة لم تختلف احد وهم كثيرون كذا في القاموس والراغبين شمرها افعالها بالفتح كثير اواني ولان متصلة كنش من الاحصاء متفرذا في حل عوصانها العواص من الكلام يصعب استخراج معناه يقال عوص الكلام كمنسج صعب وعوص الشئ اشتد وكشف معضلاتها اي مضماتها يقال عضل عليه الشئ شئش وبه الامر شتد كعضل وغضله لكفي اقم من التقديم فيه رجلا واخر رجلا اخرى كناية عن التجر والتدو استقصا عن درك هذا الوجه بالتمريك الحاجة والجمع او طار واخذ على نية الفاعل سبيل المحذور فقد سألني من لا يسعني مخالفة شمرت اي فعت يقال شمر الثوب تشمير ارقه وهو كناية عن السعي في الطلب عن ساق الجذب بالكس والتشديد ضد النزل تشبیه الجذب بالشخص سخارة بالكناية واثبات الساق له تخيل والتشهير شرح شمل مشكلاتها وفتح ابواب مغلقاتها شمرها مفعول لقوله شمرت اي شرح الرسالة الموصوفة بريم اي قصد من الروم به حق اليقين في تعويم القوانين عاريا عن ابطال المداير اي المداير الباطلة فوس قيل اضافة الصفة الى الموصوف السوداوية وخاليا عن تهويلات اي التخليطات من التهويل بالشين المعجم بمعنى الفتنة واليهج والاضطراب والاختلاط يقال جارب الهوش الهائش اي بالكثرته وهوش تهويل كذا في القاموس في الصراح تهويلش ده يهجنش مردم وسخن وجزآن ارباب القوة الوهانية حتى يكون الشرح الموصوف بالاوصاف المذكورة كنايةا وسيطا اي اوسط يقال هو وسيط فيهم اي اوسطهم نسبوا وارفهم محلا مقصودا لمورنا الظاهر طوره فان التفسير راجع الى الكتاب الا ان يودل بالصحيحة مثلا على ايضاح القول الناصع اي الخالص قال الاصمعي كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الاحمر فهو ناصع كذا في الاصحاح وتعويم الفحص اليلع اي التام الكامل في الصراح ينجع يلع بموه رسيده وفي القاموس ينجع الثمر كنجع وضرب ينطمان قطامة كايغ واليانع الاحمر من كل شئ والثر الناصع كايغ يغ ينجع بالفتح متضمنة للذائق وغرائب الاشارات اي الاشارات الغريبة جامعا للتحقيق وعجائب المرموزات ليس ذلك الشرح بالطويل الخلل والابا القصير الميزل في القاموس فل يزل ذلا وذلا لانه يضربها بان فهو ذليل واذ ذك بوف ذك واستله رآه ذليلا متوكلا على منفع الجود والافعام مستعينا بوجه العدل ملا استفادة فكرية اذ هو المتيسر لكل مسير وبالاجابة جدير بالافهم العلم من يتفكر في يقال تشبه الشئ اذا كفاه وفي الصراح جديك انك انتي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وهو الوهاب البهيم الذي تسمى قدير القاطن على خلقك ان بعض فقرات هذه الطبقة مانوخة من خطبة شرح المطالع ويظهر منها غلظة من خطبة الاياماض لشمس الزهراء السيد الباقر فلا بد علينا ان نذكر نبذة منها

سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ شَانُكَ

ورسم على ذلك خطا لمحصل لك البصيرة الفقرات التي اخذها الشارح من تلك الخطبة وياتيك اليقين فلا تكون من المترين وعبارتها
 المطلوبة هنا هكذا سبحانك اللهم ربّ الخلق والامر بك الملك لك الحمد ومنك البداية واليك العود وانت بكل شيء عليم فاطر الملك
 والملكوت عالم الغيب الشهادة يمتنع لك في السموات ثاني الارض انت العزيز الحكيم خصص اكرم مصطفيك من النفوس القدوسات
 واعلم الهداية اليك بالباقيات الصالحات سيدنا زيننا محمد واعترته الانبياء في حاشية الاقرئين باسم صلواتك واعظم بركاتك وانك
 انت هذا الفضل العظيم الطول القديم وبعد فان ارجع المرادين الى الرب الغني محمد بن محمد المقلب بياقروا ملاد الحسن بن محمد بن الحسن يقول ان هذا
 حقيقة ملكوتية مسطحة يحسن عين العلم في رياض القدس يحوي منها من الحكمة الالهية على شط القوة النظرية علنا ولا علنا والروحية وقواب
 العقلي صفة للبيان في معرفة البيان وما للبيان في ميقات البرهان ريم بها حق اليقين في مسائل المحدث والسرمية بالفضل
 في طبع الفلسفة الفيتة وتقويم الحكمة السوية مقصورا على مقصود القول الناح ومروق الفحص البالغ اذ قد ضمن النظر الراجح
 والبحث النافع كتابا بالافق المبين والصرط المستقيم صانها الله تعالى عن فتن القطة العامية والظلمات المدرك السوداوية
 انتهى مختصر البدر الحاج قدس سره وخطه قدس سره له سبحانه ما اعظم شأنه سبحانه اما مصدر يغفر ان يعضده ما فاود النيسابوري في تفسيره
 سبحانه لا علم الا بالاعتناء معنى سبحانه كجاءت في معنى الله سبحانه لا يستعمل الا المحدث والفعل منصوبا
 على المصدرية والخاص في تفسيره سبحانه كجاءت في معنى الله سبحانه لا يستعمل الا المحدث والفعل منصوبا
 شأنا عليه في المقاموس وسج كمنع سبحانه وسج تبسيعا قال سبحانه الله قد انقض جلي في ان سبحانه مصدر سجع كمنع وانه سجع الفعل
 التلا في الجروج فيه احتمالان الاول ان يكون متعديا كالتبسيع بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم فسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحانه
 مصدر اخذت فعله لقصد الدوام ولما اخذت الفعل اخذت الى المفعول المختص وبعد الاضافة لم يجر لها فعلا لان حق المفعول ان ينقل
 بالفعل معمولا له فليست يفسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه الثاني ان يكون لازما واذن لا يخلو اما ان يكون بمعنى البرزوخ كيدل
 عليه في الصحاح في تفسيره اعني يرا الله من السور برارة وعلى هذا يكون مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم ويكون اضافة اليه تعالى
 اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول للفعل الناصب له او يكون بمعنى قول سبحانه الله كما دبرت من عبارة القاموس
 ويحتمل كل جملة مصدر مضافا منصوبا بالفعل والمفعول لا يطرح تعدية الى المفعول الا ان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان قال سبحانه
 فقد ترجمه تعالى عن النقائص فباستثناء هذا التفسير جاز تعدية الى المفعول اضافة اليه وبمسئلة المقال ان احتمال كون سبحانه
 في قول المصنف سبحانه مصدر الغفران منصوبا بالفعل مضمر ليس محال فالاجماع اهل العربية بل يحتمل كونه مصدر سجع متعدي بمعنى نزه
 ومصدر سجع اللازم بمعنى يرا ومصدر اللازم بمعنى قال سبحانه الله وكل ذلك مما يساعد كلمات اهل العربية هذا التفصيل والتحقيق
 في حاشية على المحققين في المعنى تحت سبحانه واصحابه سبحانه سبحان الله وكل ذلك مما يساعد كلمات اهل العربية هذا التفصيل والتحقيق
 علم للرجل فيكون مقصودا من الاضافة مستعلا في التعجب في شرح اللباب انما يعلم عليه سبحانه عند قطعه عن الاضافة ولما عند الاضافة
 فلا دليس عليها لان منع جره بلزومه انصب على المصدرية ومنع التنوين بالاضافة قال في الحاشية لا يكاد يستعمل الا مضافا
 وقال سيوريه يقال سبحان الله سبحانه ما فاما المصدر التبسيع وسبحان اهم يقوم مقام المصدر وقد اجري علماء التبسيع بمعنى التنزيه على الله
 شبر قد قلت لما جاء في فخره سبحانه من علمته الفخر في قيل تقديره سبحانه علمته على تقدير التكم ومن مزية وقيل اصله
 سبحانه الله من علمته الفخر وقد علمه بان تقدير المضاف اليه ان يكون الالابناء على انهم او يتولوا في التنوين في المضافات قاتل

منذ عهد الخلفاء
عبد الحميد باشا
إلى الخلفاء الحاليين
لقد وردوا في

بمقدار الوجود في الخارج الآخر ولا يكون بعض منها مبسوطا لبعض آخر منها محصلا. الا لم يكن اجبا فاستبان ان تلك الاجزاء
لا تكون اجزاء في حد ذاتها وريبت انها لا تكون منفصلة الهوية بل هي متحدة واحدة وتقرر الثاني انه لو كانت اجزاء وتعالى واجبات لاستغنى
بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار بيني الوجوب الذاتي كونه من جنسها فالامكان فلا يكون تلك الاجزاء خارجة اذ لا بد من
المكب الخارجي لتجني من العلاقة الافتقارية بين اجزائه لما بعيت انه على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل من الاجزاء منفكاً عن الآخر
فالتأليف حجارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف يتقوم منها حقيقة محصلة فخصص بطلان تأليفه تعالى من الاجزاء المتحدة
مطلقا خارجية كانت او ذهنية وهو المطلوب على علاوة انها هي الاجزاء الواجبات بساطة تقرر المرام انه لو كان تأليفه تعالى من الاجزاء
الواجبة جري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بساطة ثبت المطلوب ان كانت مركبة جري الكلام في اجزائها كذا الى الابد بالنهاية له
فيلزم التسلسل وهو كما ترى فلا محالة تنتهي الى البساطة فيثبت المقصود **قال في الحاشية** والغرض ههنا اثبات البساطة والتوحيد
تعالى فليطلب يبرهن آخر في موضع آخر انتهى قوله فيهما والغرض آه اذا راحة توهم وهو انه يلزم على ما ذكر تعدد الوجوب بالذات وتعلق
من القول فانه قد يبرهن على توحيد تعالى بان المقصود ههنا اثبات بساطة تعالى والتوحيد تعالى في طلب يبرهن آخر في مقام آخر لعدم
حصول التوحيد ههنا لا يفيح المرام فادرك او مكنت حطت على قوله واجبات تلك الذات هذا ما خوذ من قوله في مجده كل شيء
تلك الاولية باطله الحقيقة اليه يشير قول لبيده الاكل شيء ماضيا لا باطل به ثم تلقى على روعك انه ليس المراد كونهما تلك الذات
باطلة الحقيقة انها تقتضي الملاك والعدم بحسب الذات ضرورة ان المكن لا يقتضي العدم بالذات كما لا يقتضي الوجود كذلك بل معناها انها
لا تقتضي التفرع والوجود بالذات كذا في بعض الحواشي فكيف يتقوم بها الحق للخص واللا يلزم ماله فان هلك الجزء مستلزم لبطلان الكل
ولمالي بطل كونه تعالى حقا محصفا للمقدم مثله ثم لما فرغ الشارح عن البطلان الاجزاء المتحدة له سبحانه مان ان يشرح في البطلان الاجزاء
التحليلية المقدارية له تعالى فقال ايضا لا يتصور له تعالى اجزاء فيحل الواجب سبحانه وينقسم اليها كالجسم فانه يخل الى الاجزاء المقدارية النصف
والثلث والرابع وغير ما فانه دليل لقوله لا يتصور يعني ان الاجزاء التحليلية بين صرافة القوة ومحمونة الفعل فلا يتصور وجودها اذ الوجوب يستلزم
الفعلية الصرفة بحسب التقرر والوجود الممتاز عما عداه وكذا كل ما يتعلق بكما في انه فلا يكون شيء منه بالقوة كذا في الحاشية
تقرر الدليل ان الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل والوجوب يقتضي الفعلية المحضة فوجب تلك الاجزاء غير محقولة فكيف يتصور كونها اجزاء
له تعالى وايضا استدلال آخر على البطلان الاجزاء التحليلية له تعالى هي لذات هيولانية وهي الذات المولدة من الميولي والقائمة بالحالة
في الميولي كالأجسام والصور والقادر فان الاجزاء المقدارية التحليلية لا تعقل لئلا يكون له اداة قابلية للاتصال والانفصال ولو كان هو البطلان
كذا في الحاشية ثم تنلو عليك انه لما فرغ الشارح عن البطلان الاجزاء التاليفية والتحليلية له سبحانه اراد ان يبطل كون شيء
هو القائمة تعللها موقفا اليه اذ يكاد الوهم يميل اليه في هذا المقام مع انه مستلزم لبطلان الشق الثالث الذي لم يتعرض
له الشارح وهو توكيد تعلل من اجب وممكن فقال اعلم انه تعالى كما هو احد في الذات لا تكثر فيه بالفعل ولا بالقوة كذلك يستتبع
من يتألف منه تعالى شيء حتى يكون الواجب غير مجزئها فيفيا لذلك الشيء فيحل ذلك الشيء اليه في الواجب بل مجزئها يكون الواجب
سجلته جزئها تحليليا فكيف يتقوم وتعل حقيقة وحدانية من الواجب بالذات متعلق بقوله يتقوم واليه متعلق بقوله تعلق على
ببيل اللفظ في التفسير المرتب ويتقوم تلك الحقيقة من شيء آخر لا تقرر له ولا وجود له بالذات وذلك الشيء هو المكن في الحقيقة
وهذا في الحقيقة في غير متقرر موجود بالذات معلل من القطرات هي البدييات يعني ان تحصل حقيقة وحدانية من الواجب تعلل
ومن الممكن محال بالضرورة وكذا استخلاها اليها هذا وان اشتبهت الاطلاع على التوضيح فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرنج

ولا يتصور

قوله ولا يتصور أي بالكلية في إشارة إلى ان ليس المراد من قول المصنف لا يتصور في كونه تعالى متصوراً بجميع الأنحاء الأربعة من التصور بالكلية بكنهه وبالوجه وبوجهه وذلك لكونه سبحانه متصوراً بالوجوه الأربعة بل المراد أنه تعالى لا يتصور بالانحياز الأولين لا امتناع التحديد كما درست من البرهان عليه فتذكر ولا يتصور كنهه فانه لما كان وجوده تعالى أي وجوده الحقيقي وسائر صفاته عين ذاته تعالى وهذا هو منسوب المحققين من الصوفية الأبرار الحكماء الأعلام متنع حصوله غير مجده في الذهن إن كان حصول سائر الأشياء في الذهن متنعاً أو لا تسر كما كان الواجب تعالى بما هو موجود بوجود غير أصلي هو الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الوجود والذهن هو بطل الوجود المعنى أي الوجود الخارجي إنما اطلع الفعل على الوجود الغير الأصلي بمبالغة في تشبيهه بالطل لكونه تابعاً للوجود الأصلي كما أن الفعل تابع لذی اطلع فهذا التشبيه من قبيل قولهم يريد الله سبحانه وتعالى خبر لقوله كان متصلاً بوجوده أصلي هو الذي يترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي لا امتناع دليل على الملازمة المذكورة السليخ أي انفكاك الذات والذاتيات أي الذات الواجبة وصفاتها الذاتية التي هي نفس الذات بالتحقيق عن الموجودية الخارجية وذلك لأن الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تصحيح انواع الموجودية الخارجية عنها هي حيثما كانت تكون مصححة لا تنزاعاً فيكون عين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية كذا في بعض الحواشي وقيل إن الذاتيات على معانيها معارضة وذكرنا في إتمام توطئة الاستبصار الواجب تعالى فيكون الواجب تعالى بما هو حاصل في الذهن انفعالي الاعيان أي بحسب الوجود الأصلي المعنى ولأن الاعيان معاني باعتبار الوجود بطل الذهن وبطل هذا الاجتماع التقيض أقفريه ليس ان الواجب تعالى بنفسه لا بدخله الحيثية يعني سعة انزع الموجودية الخارجية ومن المعلوم أنه كل ما كان هذا شأنه يكون موجوداً خارجياً فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن لكانت مصححة لذلك لا تنزع لا امتناع انفكاك الشيء عن نفسه لما بال بطل لا تسر أمه ان يكون الواجب تقدم حال وجوده في الذهن موجوداً خارجياً فيكون ذاته تعالى بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما أنها لا يترتب عليها الآثار مرتبة عليها الآثار فالمقدم مثله كذا في التعليق المرصني وكذا بما هو حاصل في الاعيان أي يكون الواجب سبحانه بما هو حاصل في الاعيان واقعة في الذهن لأن في الذهن معاد وهو كما ترى وتقريره على ما أفيد أنه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود الذهنى عينه لا يزيد عليه صفة من صفاته تعالى فلا ينفك عنه الوجود الذهنى عيناً وهذا فيكون عين هو في الاعيان منشأ سعة انزع الوجود الذهنى فيكون بما هو في الاعيان موجوداً ذاتياً ذاتي قال في الحاشية بذمنا على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اتصافه تعالى بعين ذاته فلو صح له الوجود في الذهن كان مصدراً نفس في أنه على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون بما هو في الاعيان لا في الجان معاً انتهى ثم نوضح المقام على ما افاده افضل المحققين انه تعالى احدى الذات الصفات لاكثر فيه بوجه اصدا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة غير الموصوف بالبداهة بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات على أكمل وجه فلذا يقال انه تعالى قادر بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والكراد ان ذاته تعالى تنوبهم من باب جميع الصفات الكمالية فالذات الحققة بنفسها بلا زيادة امر عليها ولا تضيق بحدسية اليها مصححة لا تنزع مفاهيم جميع الصفات الكمالية منشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما أن يكون عين سببه في الذهن مصححة لا تنزع تلك المفاهيم منشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان يكون موجوداً خارجياً اذ الموجود الخارجي ما يترتب عليه آثاره ويصدر عنه احكامه ولا يكون كذلك فيلزم ان لا تكون تلك الذات بنفسها مصححة لا تنزع تلك المفاهيم منشأ لتلك الآثار وهو بطل بطل ومن هنا استبان ان مقصود الشارح من تكرير بنية سائر صفاته له تعالى حيث قال قبل هذا لما كان وجوده تعالى وسائر صفاته عين ذاته انتهى بوجه الاشارة الى تقرير اثر الدليل النابض على عدم حصول كنهه تعالى في الذهن

أي بكنهه
بأنفسه
على خلاف
التعريف

توضيح المقام

وذلك هو المذهب الذي اتفقنا على روعك أنفاً واذن لا يكون ذكر الحقيقة المذكورة استطراداً فبقدره ولا نأخرى على امتناع حصول كنه
تعالى في الذهب فهو في الذهب مع تقرر في الايمان له ما به كنه مشترك بين هذين الموجودين أي الموجود الخارجى والذاتى
وذلك لا يستحال ان يكون الموجود الخارجى والذهنى شخصاً بشخص واحد المتمايزين بحسب الشخص والوجود وهذا انما يتصل في الماهية
التي يكون تشخصها وجودها لا على ما اعنى الماهية المطلقة واما الماهية التي وجودها وتشخصها عينها وهي الماهية الواجبة فلا يتصور فيه
ذلك فيمتنع حصولها في الذهب الا بالضرورة ان يكون ما به الاشتراك هو ما به الامتياز وهو كما ترى وهذا تفصيل لقول الشارح فيما كان
وجوده وتشخصه عين ما بهية اعنى الماهية الواجبة فيمتنع وجوده في الذهب وهو لم يطلب وقد نقل عن ارسطو هذا دليل آخر على اشتراك
حصول كنهه تعالى في الذهب انه قال في عيون المسائل كما تقرى اى تعرض العين عند التحديق اى شدة النظر وتحقيق الجسم
ظلمة وكثرة تمنعها اى العين من تمام الابصار بالكلية كذلك تقرى العقل عند ارادة اكتنازه تعالى جبراً وحرية تمنع من تمام الادراك
في الحاشية لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعنى الشمس والثاني قياس المفضل على جسم لا جامع بينهما
يوجب اليقين لو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر في ما نل انتمت هو كما ترى ترزيع لما نقل عن ارسطو كلامه في قوله
لان مقدماة ظنية بل خيالات محضه وتل مقصود القائل بذلك تصور المعقول المحسوس لا يشك في انه اى عدم كنهه تعالى متصوراً ولكنه كنهه اذا كان
قول المص لا يتصور بهذا المعقول اذا بنى للفاعل فلان علمه تعالى لا يكون الا حضوراً ولا تصور علم حصوله فالمعنى ان الواجب سبحانه
لا يتصور الاشياء بحصول صورها في ذاته فالمقصود نفى العلم المحسوس لكون علمه تعالى حضوراً بشروطه علمه علم الواجب مما نرى فيه لا
ورفت فيلما قدم فذهب البعض الى ان ارسطو تابعه الشيخان ابو نصر وابو علي واقفاً عليه في اختياره في التحصيل الى ان علمه تعالى بالاشياء
حسابة من صور قائمة لا بذاتها بل بذاته تعالى اى صور مرتسمه في ذاته جل مجده كما في علمنا بالاشياء المتغيرة لذواتها وصفاتها وهذا المذهب
مخرج بل انه يستلزم استحالة تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه في مجده وهو كما ترى وبل انه يستلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلاً لتلك الصور
للايجاد اياها وقلنا لما قلنا كونه الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً لصعوده وباطل عند فهمه والبعض الآخر عني يا فلاطون لا كنهى علم ان حتم
في صدك ان المذهب المعتد بهما في علم الواجب سبحانه عشرة كاملة فلم كنهى الشارح يذكره هي ارسطو وفلاطون فالمرح به ان كان مقتضى
نفى علمه تعالى بالاشياء على نحو الحصول لا التماس فوجب عليه نفى ذهب من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بوجهة الصور وان كان فيه المذهبان
المذكوران فتصدى لذكرهما وتعرض لخصما واما قدم الاول لكونه ظهري في كون علمه تعالى حصولاً فاحفظ لما رواه اى اعتقد والاستحالة النكته
في ذاته تعالى بحسب الذات الدليل القاسم على توحيد سبحانه وتعالى بحسب الصفات لاستحالة تعدد القدرات التي لما رواه ان قيام الصور المتكثرة في ذاته تعالى
يوجب التكثف في ذاته سبحانه وهذا الكثر محال سواء كان بذاته وبكثرة صفاته اعتقد وان علمه تعالى بهما اى بالاشياء بصور مجردة اراد بها الصور المثالية المجردة
عن الماد وقائمة بذاتها لا بذاته تعالى وما قال الشارح في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عند تعالى
فترى بان مذهب فلاطون هو ان علمه تعالى بصور مجردة قائمة بذاتها فلو كان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يكن القول بعلمه تعالى
المقدم على الاجابة بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الاجابة بان مذهب فلاطون على هذا التقدير هو مذهب المذهب المشابهة القائلين
بكون علمه تعالى بصور سلسلة المكنات عنده تعالى حضوراً وهو لا ينقل القول بالتمسك بالمتدين عن ابيد وهي المشل الا فلاطونية اى بحيث
العلم بذات البسط في التعليق المرضي قول في نزوح المذهبين المذكورين بوجه عام لا بطلان تلك الصور الموجودة لذاتها كما هو اى يذى الكنه
الثاني اوله انه تعالى كما هو معتقد مذهب الاول اما واجبه لذاته هو محال لقيام الدلائل على التوحيد او ممكنة فالقصة الذات الوجود
عنه تعالى كسائر المكنات فهي اى الصور الاحتمالية مسبقة بالعلم بمعنى لا بد وان يكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقاً عليها سابقاً

بیشک اسی تقدیر قدم العالم و انفاک کیا ہی زبانیہ اسی تقدیر حدوث العالم تقدیرہ علی فی بعض الاشیاء ان الصور المذكورة باکانت ممکنه
انت حوادث ذاتیه فالما آن تحون حوادث فی الزمان ایضا کما هو بدسب من فبب الی حدوث ماسوی اسد تعالی انما او تحون ندریک
براه من فبب الی قدم العالم و علی التقدیرین تحون تلك الصور سبوقه بالعلم ماسبقا ذلک علی التقدیر الثاني علی سببقا انفاک کبک
وذلك علی التقدیر الاول انتهی و اما حکم الشرح یكون علم الواجب تعالی بتلك الصور سابقا علیها سخرزا عن الجهل المستحیل فی تعالی عنک
علو کبریا فان الجهل عیب و هو یحیانه منزه عن جمیع العیوب و النقصان فلیجب مجده بها ای بتلك الصور و الصور افری مثلها ای قائمه بذاتها
او بذاته تعالی و یجری الکلام فی تلك الصور کما یانه فی الصور الاولی فیتلوی الامر یعنی یذهب سلسله الصور الالی نهایت بالفعل و هو خلف من القول
للبرهان الذی علی احتمالہ تسلسل او ہی منکشفه عنده تعالی بمقتضاها ای بلا واسطه صور افری لا انما سدا لا انکشاف و الالهی یصح التفریع
الذی ذکره بقوله فمناط تغفلها ای علمها الاجمالی البیسط هو ذاته تعالی و مناط تغفلها انقصیب هو وجوده بذاته تعالی بالعلوینة فو ان الصور
متعلقه بسجانه تعلق ای مثل تعلق الاشیاء التي هی ذوات تلك الصور فی الحاشیة ای تعلق المعلول بالعلوینة من حیثه بالاشیاء
اعنی ذوات الصور و من الصور بل متساویان فی کونها معلولتین للواجب تعالی و المعلولیه مستلزمه للخصوص فلك الاشیاء عاصره حد فمنا
بذاتها لا یغیبها الصور لانها ای الاشیاء معلوله تعالی کالصور بلا تفرقة فانقطع عرق المنعین المذكورین ثم تقریر المزمع علی ان فیدان
تلك الصور لما كانت سبوقه بالعلم و لم یکن ملها بوساطه صور افری فلاما لم یکن تلك الصور معلومه تعالی بنحوین من علم الاله
علمه تعالی بها قبل وجودها و یكون مبدا هذا العلم نفس ذاته تعالی اذ لا تحقق لما سوسی ذاته سبحانه فی تلك المرتبه و بذاته العلم اجمالی بسیط
اذ مبدا الانکشاف ذات وحده بسیطه و الثاني علمه تعالی بها حال وجودها و یكون مبدا هذا العلم ذاتها الموجوده الحاضره عنده تعالی
حضور المعلول عند علمه و هذا متحقق ایضا فی نفس تلك الاشیاء التي هذ الصور صور لها فلا حاجه الی توسیط الصور فی علمه تعالی بتلك الاشیاء
انتهی ثم علی الشرح لكون الصور و ذوات الصور معلومه تعالی بنحوها عند بسجانه بالمعلولیه بقوله فحقیقه فالفاو للتعلیل العلم انحصار
و قد یجوز منه بشرقی و الغیر الانطباعی و باقوی اسما و الانکشاف بالتفصیل کما ذکرناه فی التعلیل المرضی هذا و التفصیل فی التحقیق الانی وجوده
بالفعل الشئی موجود بالفعل و ذلك باجده جوه اعنی بالمعلولیه و هذا هو المتحقق فیما نحن فیه فیکفی فی انکشاف الصور و انکشاف الاشیاء
اعنی ذوات الصور نفس حضورها عنده تعالی بعلاقه المعلولیه او بالناعیة اعبالعیته و ماله ای مع وجود الشئی بالعیته و وجود الشئی
لنفسه کون الشئی موجودا لنفسه اذ الشئی الاول عن الشئی الثاني کما فی علمنا بانفسنا و علم المجردات بانفسنا کذا فی الحاشیة ثم وجه
تخصیص فی النظم من الاسماء الثلاثه بالذکر ان مفهوم وجود الشئی بالفعل شئی موجود بالفعل یوهم التنازین الشئی الحاضره و من الشئی الحاضره
فبین ان الوجود الشئی لنفسه یعنی عدم الغیبه لا بمعنی حضور شئی عند شئی اخر و ما یشتد الضمیر عائد الی الموصول ای بان وجود الشئی
بالعیته مناط العلم و تدبیر علیه ان لنا قوة و ذاکه منتقل نکر بها الاشیاء فالقوة التي بها تتعقل هذه القوة اما ان یكون هی ای القوة
العاقلة هذه ای القوة المعقوله فی عاقلة و معقوله آذوة اخرى فلنا فونان احدهما قوة بها تتعقل الاشیاء و اخرى قوة بها تتعقل هذه القوة
ثم یجاءی الامر الالی نهایت بالفعل و هو محال فاذن القوة التي بها تدرك الاشیاء بالنسبة الی نفسها عقل علم و عاقلة عالمه و معقوله معلومه
عاقلة مرجع حیث کونها سببا لا انکشاف عقل مرجع حیث انها حاصل لها الانکشاف عاقلة و من حیث انها منکشفه عند معقوله و ليست
جمله لتعقل ای الادراک ههنا الوجود یا ای وجود القوة لنفسها تقریر علی ما ذکرناه فی التعلیل المرضی اننا اذا تعقلنا هذه القوة التي بها تدرك
الاشیاء و فاما ان یكون هذا التعقل بنفسه القوة او بقوة اخرى مغایه لما لا سبیل الی الثاني لان الکلام فی تلك القوة کالکلام
فی القوة الاولی و کما فیلزم التسلسل یجی قائمه علی ابطاله فتعین ان یكون ذلك التعقل نفس تلك القوة ففی نفسها عاقلة و معقوله و ليست

مناط فعلی
الصوره لمن

جهته المتعلق بهذا الوجود تلك القوة نفسها فلو علم ان وجود الشيء نفسه ايضا من سبب العلم وهو المطلوب وتوضيح المرام على ما افاد
 افضل الاعلام ان الشرح لما ذكر ان حقيقة العلم وجود الشيء للشيء بائنة عنها وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا بل هو
 حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء بنحو من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها الثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول
 ينطوي في علمه بذاته والثاني يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى اوجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ايثبت ان
 علمه تعالى حضوري لا حصولي وليقرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ لم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء
 اذ لم يعلم نفسه يستحيل ان يعلم غيره ويتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء ينطوي في علمه بذاته فليس ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء
 وبهذا الوجه اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشيء للشيء بالعينية اى وجود الشيء لنفسه من العلم انتهى ثم اذا صار الشيء بذاته في نفسه آخر
 على ان وجود الشيء لنفسه يحكي للاكتشاف ويستنبط من ان وجود الشيء للوجود بطريق الناعية ايضا مناط الاكتشاف وما صليان حصول صورة
 الشيء عند العالم لما كفى في انكشافه فحضور نفس الشيء عنده يكون كافيا في الاكتشاف بالطريق الاول بصورة المجردة القائمة بحال مجرد علم
 للحل وصفته منقمة له ولا يفتقر ذلك للحل المجرد الى تحصيل صورة اخرى مثلهما اى مثل الصورة الاولى وانما ذلك اى عدم الافتقار
 لوجودها اى وجود الصورة له اى للحل المجرد فالتفكير بها لى الخاطب اذا تجرد الشيء عن المادة بنفسه بلا محل عال وكان وجوده اى وجود
 له اى للشيء بالعينية توقيفه انه اذا حصل صورة شيء فلا شك في انه يحصل لنا العلم بذلك الشيء ولا يحتاج الى حصول صورة لتلك الصورة القائمة
 ماقتنا واذ ذلك السبب ان الصورة المجردة عن الشخصيات قامت بحال مجرد عن المادة وهو انفسا فاذا تجرد الشيء بنفسه وكان وجوده
 له كان نفسا فحصول العلم لذلك الشيء بنفسه بدون حصول صورة بالطريق الاول فان قلت يجوز ان يتعقل تلك القوة المدركة نفسها و
 لذلك الصور القائمة بها اى بالقوة بحالة ادراكية زائدة عليها اى على القوة فالحال يطل هذا الجواز بالبرهان لم يثبت المدعى من اتحاد العلم
 والمعلوم والعالم فلا يلزم كونها اى كون القوة عقلا على اى حال لم يثبت كونها عقلا ومفعولا فقط زبدة الاعتراض منع كون القوة العاقلة عقلا
 وتسلم كونها عاقلة ومفعولة وتقريره اننا لانسلم انه اذا تعقلت القوة العاقلة بنفسها فى عقل علم بنفسها يجوز ان يكون العلم هو الحالة
 الادراكية الزائدة على ذاتها التي حصلت لها عند تعقلها ذاتها ولم تكن حاصلة لها قبل ذلك المتعلق قلت جواب عن ذلك الاعتراض
 بان القول بالحالة الادراكية باطل اذ لا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة ادراكية اخرى مثلهما فيفسلس الامثال بالفعل لا الى
 نهاية وهو كما ترى فان اجتماع الاثنين باطل فضلا عن اجتماع الامثال اللامتناهية اربع بان العلم بغيره يتوقف على توجبه النفس نحو ذلك
 الشيء فتختار ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم انفسا لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا العلم بتلك الحالة التي هي العلم
 مجرد قيام علم ذلك الشيء بنابل يتوقف علم ذلك الشيء على ان يتوجه النفس نحوها مستانفا الى ذلك العلم فذلك التوجه مستانف
 حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى وتكون تلك الحالة الاخرى ملما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجبه ثانيا
 آخر فادامت النفس تتوجه نحوها مستانفا نحو حالة حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجبه النفس انقطع حد وثباته ثم يلزم انفسا
 يتوهم بعيد انتهى والآى وان لم يعلم تلك الحالة بحالة اخرى بل تعلم نفس وجودها للقوة العاقلة وهذا معنى قوله فمناط العقولية في
 تعقلها اى تعقل القوة لتلك الحالة نفس وجودها للقوة العاقلة وكذا في تعقلها نفسها والصورة نفس وجودها بالمجرد يعنى ان الحالة والصورة متساوية
 الاقدام في وجودها للقوة العاقلة واذ كان مناط العلم والاكتشاف هو الوجود للقوة العاقلة فامتن حاجة الى الحالة الزائدة فثبت
 كونها عقلا فاذا لم يميز ان تصحح العاقلية اى في ادراك الشرقي والار تسامى كليهما واما التخصيص بالاول قناش عن غلبة الوهم
 كون الشيء قائما بذاته لا بالحل بعد تجرده في ذاته لا يعمل على في الحاشية احتريزه عن المعلوم الموجود في مدبره بنفسه بوجود ظلى وهو

مجرد من المادة وحواضها لانه ليس يعاقل انتهى عن المادة متعلق بالتجرد وهو اشياء اخترزبه من المادة نفسها المنفصلة في الجهات
الظلمانية اعني العدم والقوة المانعة عن الظهور والتعقل ومنه ان تعميم العقولية هذا ايضا متناول للصوري والحصولي كليهما كون الشيء
موجودا بالفعل لا بالقوة واللازم كون جميع الاشياء مقولا ومذكرا لكل فرد من افراد الانسان اذ لا اختصاص بوجود الشيء بالقوة بل هو
دون واحد والتالي باطل فالمقدم مثله لذات مجردة فالشيء المقدس اي المنة من المادة لما كان هذا القدر شاملا للمادة نفسها انما
يقول اذا كان موجودا لنفسه اي حاضر عند ذاته المجردة وهذا شال للواجب تعالى والعقول النفوس كان محققا اي بالمعنى المصدر والمسمى
عند المدرك فهو الشيء المقول كذا في الحاشية ونحن نذكرنا في التعليق المرضي من ان المراد من العقل بمعنى منشأ الاكتشاف لا بالمعنى المسمى
فانه اعتباري لا يصلح العينية للوجود لا بمعنى الحاضر عند المدرك لانه مجارة عن المقول عاقل المتحقق من ان العاقلية مقولة الوجود ومنه ان المقولية هي
موجود بالفعل لذات مجردة وهي نفس فادراكه اي ادراك الشيء المقدس من المادة لذاته لا يزيد على وجوده بل هذا الوجود هو الادراك بل يزيد على
فقط اذا كانت الماهية غير الوجود هذا في المكنات كلها بخلاف الواجب تعالى اذ ليس له سمانا بهيتم سوى الوجود فانه ان محض وجوده تحت ثم نشلو
عليك انه فاد فضل المتحقق ان هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشيء بالفعل كان وجود الشيء لنفسه عليه بذاته فادراك
الشيء لذاته الذي هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما في الواجب تعالى فادراكه لذاته لا يزيد على
الماهية ايضا اذ ماهية الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته لا يزيد على ماهية فقط لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام
لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على وجوده معناها المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدر
لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى بداهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود والمصدر سواء كان في وجود الواجب او
وجود الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى على ذاته تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين الواجب على بداهة وان اريد بالادراك في
مصدره اطلاقا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه هو نفس ذاته بلاحيثية اصلا فمصدق الادراك لا يزيد على نفس العلم
ممكنا كان وواجبا عند فهم مصداق الوجود ايضا لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم ممكنا او واجبا وقد اعترف الشارح بان الشيء المقدس
من المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عاقلًا ومقولا والوجود ليس صفة منفصلة بل معنى انتزاعي مصداقه نفس ماهية الوجود ولا انفصال معنى
اليها فان نفس ماهية الموجود بنفسها بلا زيادة ايم عليها مصداق العقل والعاقل والمقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهية اصلا
كانت ممكنة او واجبة واثواب ان المراد بالادراك الوجود مصداقا ومعنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون صدقه عليها بحيثية بل هي
استناد الذات الى الجاهل ومعنى عدم زيادة استناد الحيثية التعليقية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي حيث
استناد الى الجاهل كذلك كان مصداق الادراك هي من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك على الماهية غير زائد على مصداق الوجود
والتعريف من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم المحض هو نفس ذات العالم نفس ذات بلاحيثية فالمراد باستقار الحيثية التقيدية في المصداق
لا استقار الحيثية التعليقية ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقيدية او تعليقية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم
انتهى فالعندوس الحق تعالى في صلى مراتب التجرد اذ هو وجود محض قائم بذاته متقدس من الماهية بمعنى الامر المقول فانه تعالى منبف
شخص واحد فوضعه عن الماهية بذلك المعنى فضلا عن المادة فهو سبحانه لا محالة ثانياً بغير نور لذاته بنفسه انه لوجوده مقتضى الادراك مع ارتفاعه
بالمعنى الذي اطلت اننا شئ من المادة فهو تعالى محقق عاقل ومقول لا يزيد عقله على ماهية بمعنى انه الشيء هو الذي هو الوجود وذكر التفسير عاين الج
ثم نوضح المقام وتلويح المرام على ما في الحاشية لمنهية وفي التعليق المرضي بان حقيقة العلم هو منشأ اكتشاف شئ لشيء وذلك
بحضور الشيء الاول الذي هو عبارة عن المقول الذي الشيء الثاني الذي هو كناية عن العاقل بحيث لا ينبغ عنه وذلك المحض لا يكون الا

منه على

وجودها على حضوره بالفعل لنفسه إذا هو بالقوة لا يوجد له شيء إذا هو لم يوجد له شيء فليفت بوجوده شيء ويحضره ولو لم يكن موجودا لنفسه وحاشا
عنده بابل غير من المحل فكل ما هو له في ظاهر الأمر فهو بالحقبة من حيث وجوده له إذا عرفت هذا فالجبروات لما كان وجودها بالفعل لنفسه
كانت حاضرة عندها بنفسها والقدر في حقها مراتب العقلية فعلمه تعالى لذاته بذاته والماديات وجودها بالماديات لها فلا شيء
لذواتها والمادة ولا كان وجودها بنفسها بالفعل لا يلزم التسلسل في المواد لكس فعليتها فعلية القوة والاستعداد بمعنى أن المادة
نفسها استعداد للقوة الاستعدادية كأنها استعداد جوهرى مبهم بذاتها وعقلية توافيقها وجودها ترتب على انضمام الصور المحصلة لها فأنه
في حدودها ما هو ظاهري لا تشترط أن تكون مشعرة بغير ما تنفى العلم من المادة والماديات وقس عليها حال الاعراض القائمة بالصور
فأنها تعلم من شأن القديسات فخط فكلها يحتاج إلى تجرير الصفة حتى شحم كما كان قصص الساج أثبات أن علمه تعالى بالملكيات حضوره في الأصغر
وكان فذلك المقصود موقوف على اثبات علمه سبحانه بذاته لما دعيت أن من العلم أنه كيف يعلم غيره فبعد اثباته سبحانه عالم بذاته أراد أن يبين
أن علمه تعالى بأسواءه حضوره لا يتباطأ به سبحانه بالمعلومية وكفاية وجوده شيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالمعلومية في الانكشاف فقال حمولة
الجانزات أى جميع الملكيات عاليتها كانت وسافلتة قديمة كانت أو حادثه يسبحها أي هل حقيقتها الطبيعة الذات ور الطبيعة الوجود والقياس
إليه تعالى بمعنى ذات الملكيات وجودها غير مستقلة بل محتاجة إلى ذاته تعالى ومعلولة له سبحانه وهو تعالى علته لها فى أى جملة الجانزات
معلولة له فمجردة لكونها معلولة له سبحانه وقد وريث أن وجوده شيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالمعلومية يمكن في الانكشاف بلها بالصور
أى لا يتوسط صور الملكيات كما ذهب إليه البعض وقد تظنت تزيفه فذكرها لوجودات بأسرها أى الملكيات بتمامها من حيث الوجود والطور
أى من حيث كونها معلولة له تعالى معلومة وهو علمه له تعالى أى ذاتها حاضرة عنده تعالى بلا حاجة إلى حضور صورها ونفس ذات
الملكيات كالصور معلولة ومعلومة لجعل مجده بلافق بينهما كما سبق تفصيله فعلمه سبحانه الإجمالى بتلك الأشياء أى الملكيات نفس ذاته تعالى
ونفس الأشياء تسلمو عليك أن قوله فعله لا يقتض على مجموع الكلام السابق لا تفرج على قوله وجملة الجانزات الخ فالقائل في ذلك القول
للتعقيب لا تفرج وتوضيحه على أن بعض الجوانث أنه لما أثبت الشارح أنه تعالى عالم بذاته وبالأشياء وأن علمه تعالى بذاته عين ذاته ويجب
سبق علمه تعالى بالأشياء على إيجادها متخرا عن الجهل المستحيل فيه تعالى عقبيه ببيان كيفية علمه سبحانه بالأشياء فبين أن له سبحانه بالأشياء
علمين الأول علمه تعالى بها قبل إيجادها وهو العلم الفعلى السابق على الإيجاد وهو نفس ذاته تعالى فإنه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته
مسوقا بعلمه لئلا له وهو كما ترى ويسمى هذا النوع من العلم إجمالياً أو مبدئياً الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثانى علمه سبحانه
بالأشياء بعد إيجادها وهو حضور جميع الأشياء عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلي أو منشا الانكشاف فيه اعني ذات الأشياء
الحاضرة عنده تعالى سبق العلم الأول العلم الأول مبدئياً كما بينه الشارح بقوله علمه سبحانه التفصيل بمعنى الحاضر عند المدرك نفسها
نفس الأشياء لنفسه تعالى فهمى أى الأشياء معلومة له تعالى من جهتين أى من جهتي الإجمال التفصيل فأنها أى الأشياء بوجودها بالإجمال
متحدة معه تعالى فينبطوى أى يندرج علمها أى علم الأشياء في علمه سبحانه بذاته تعالى والأشياء بوجودها التفصيل حاضرة عنده تعالى ومعلولة له
فجبره ولا حلول ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وبلا قيام بذاته تعالى حقيقة أى تحقيق علمه سبحانه بالأشياء وأن ذوات الجانزات
أى الملكيات بطباعتها أى باهياتها وجودها بالظلال وأما لذاته وجوده تعالى المعطى للتفسير إذ ليس له تعالى ذات مغايرة لوجوده
سبحانه بل ذاته هى الوجود فلا يتصور أن معناه أن ذوات الملكيات آثار لذات الواجب تعالى ووجودها آثار لوجوده تعالى
وهذا يدل على أن ذاته تعالى مغايرة لوجوده سبحانه فادرك شحم أن خستلج في صدره أنه لن يراو يكون ذوات الجانزات بطباعتها
وجودها بالظلال وأما لذاته وجوده تعالى أنها معلولات فاخته منه تعالى فسلم لكن لا يلزم منه الظواهر علمه سبحانه بها في علمه بذاته

ولا يشترط

مرتبة ذاته الخفية بل هو بعد ذاته وذلك يستلزم قسمة سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فانزال هذا الوهم بقوله وكثرة علمه بعد ذاته
فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد يكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثره علمه على علمه التفصيل بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة فهو منطوق في عطفه
لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس بالاحقيقة الخفية البسطة المتطورة في التعينات فاشارة الشارح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته داشا
الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بعبارة هذا بقوله وعلمه تعالى يستفاد من وجوده فعله هذا بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته ويرد عليه انه ينبغي
على اتحاد الواجب والممكن وهو غير منقول عن القابل ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه ندبه وادخلى في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان
علمه تعالى بالمكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منفصلة عن صفته
لا محالة بعد الوصف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منفصلة لزم ان يكون علمه ذاته ايضا بعد ذاته قال عليه
نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه ذاته ليس صفة بل انما الصفة انفسه كثره علمه على علمه بالمكنات هي بعد ذاته فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما كان متوهم
ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال له لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غيابة ولا كماله بل تكون منتشرة في تمامها وكما الى انضمام صفة العلم اليها وهو
خلعت بل هو بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني ان الواجب تعالى كمال تام في حد ذاته لا ينكسر في تمامه كماله في شئ اخر فليس الغضام العلم الى الذات الخفية لتمامها
كاضمان فحصل الى كبره فان كثره العلم بعد ذاته غير متمم لها فهو التام الكامل في ذاته فالمراد بالكل هنا التام الكامل لا يقابل البعض حتى يتوهم ان كثره في ذاته
سجانه ولا يجمع المكنات حتى يتوهم اتحادها مع المكنات هذا افادة فضل المتقين في حواشيه على هذا الشرح فتعكر في هذا اللغز فانه من غزال الاقدام و
من مطاح الانفطارين لا قوام قوله فلا يشترط اي البرهان عليه سبحانه اذ لا علم له تعالى بل هو تعالى البرهان على كل شئ لانه علمه للكل فالمراد من البرهان
براهن العلم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يشهد عليه عبارة الشيخ الرئيس في فروع كتاب البرهان من الشفاة وذلك لانه الفرد الكامل من البرهان وذلك الفرد
هو المتبادر عند الاطلاق انما اسميل اليه اي الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطلب بدية غير مستفادة من البرهان كذا في الحاشية
ويتضح ذلك لدى ان قيل لا يميز المؤمنون ابى بكر الصديق رضي الله عنه بل عرف ربك محمد صلى الله عليه وسلم امرت محمد عليه الصلوة بركب فاقاب
بقوله بل عرف محمد ابى في لائل برام انية كاشفة موضوعة اى محيطه للاكتشاف لا سفيدة اى غير محيطية لئلا يثبت البراهين المذكورة
في الفرقان المجيد بالآيات قال عز مجده سنبرهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية فمدى الله سبحانه الى ان آثاره في الآفاق والانفس آيات على
وجوده تعالى علما على قدرته كاشفة والى ان علمه تعالى لا لا مخلق في هذا قوله تعالى حتى تدينهم انهم انما الحق ولما كان هو سبحانه موجدا لكل
شئ كان هو البرهان على كل شئ هذا قوله تعالى لم يحك بركب انه على كل شئ شهيد كما قال سبحانه قل اى شئ اكبر شهادة قل الله ولم
يولد هذا اذ انى قوله لا يخرج للمفعول لومى للفاعل بمعنى لم يلد قال الامام ابو منصور اخذ الولد لا يكون الا لاحد وجوه اربعة اما الشهوات تغلبه
لوحشة تامخذه فيحتاج الى من يستأنس اولدفع عدو ويقهره فيحتاج الى من يستغفر ويستغيث به او يخوف حدنان الدهر الموت ليرث ملكه ويعوم
مقامه الله تعالى متعال عن غيره الوجوه كلها وببانية اى بيان معنى كونه تعالى والدا ومولودا وان الوالد والولد مشتركان لئلا يتضايقان متماثلان
قان قيل بل المرأة اجملي قد يتولد منها ابنة كما يدل عليه المشاهدة فلا يجب التماثل بين الولد والوالد قلنا المراد بالتماثل ههنا المشاركة في الوجود
النفسي وان لم تكن تمام ماهية التماثلين فليس المشاركة في الوجود والاتحاد في الماهية النوعية كما في الحاشية بمعنى ان التماثل عبارة عن التشراك
في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشراك في الوجودات انسية فليس المشاركة في كنهه فلا بد وتولد الحية من المرأة اجملي تولد البغل من الفرس كما تولد
في التعيين المرضي الوادى برب من يتكلم لو جب اخرى لئلا يتضايقت له فلا يكون الاولاد ولذا لا امكن تضايقا والمك لا يملكه سبحانه فقرر المراد من لا بد
ان يكون من الوالد والولد التماثل المتكافؤ جميعا وكلاهما منتك كما سنعلم فمتع كونه تعالى الاولاد وهو لى نفسا من بين الواجب تعالى والمثل ظاهر

لما ثبت ان مصداق وجوب الوجود نفس حقيقة الذات الواجبة فيمدد الوجوب على تلك الحقيقة انما دارت فلا يكون فرد من تلك الحقيقة مكانا فلا يكون
 الكثر على تلك الواجب سبحانه وبيان الاول اى عدم الكثرة بين الواجبين ان معنى الكثرة على اذكرة الشيخ في آليات الشفاء واثرة لمن الطوسه
 ان لا يتصور تحقق لحد بها اى احد المتكافئين في عقله الا بان يتحقق ويتفعل الاخر معهما مع احد بها فلا يكون الكثرة الا بحسب ملائمة ذاتية بينهما اى
 بين المتكافئين بالعلية والمعلولية اى يكون احدهما علته موجبة للاخر او معلوليهما لا ثالث لهما لكن لكيما اتفق بل بان يوقع من الايقاع بينهما
 اى بين المعلولين ارتباطا افتقاريا بينهما بحيث يستلزم احدهما الآخر وسبب اتى في مبحث الشرطيات ان شاء الله تعالى وهذه الملاحظة
 المذكورة لا يمكن بين القويين الواجبين لذاتهما الاستناع كون الواجب تعالى معلولا وقد استدل على علمه ان كان نفي الكثرة بين الواجبين واجب فمعرفة
 لما نحن به صدد وهو نفي الوالدية والمعلولية بينه الشارع ولا شغل لما كان مستوهم ان يتوهم ان التماثل بين الواجبين ليس بمنفى فاستدل على نفي
 التماثل بينهما وبذلك الاستدلال فمعرفة الشيخ في آليات الشفاء ثم اعلم ان التماثل شبيهة عن تشابه كما في الماهية النوعية وتجانسها عبارة عن تشابه
 في الجنس فالمراد بالتماثل هنا معنى يعم التماثل في التجانس على طريق عموم الجاز والمقتضى منها نفي كونه تعالى والدارا ولذا استلزم كونه تعالى
 مشددا كالأوجب آخر في حقيقة نوعه اوجبه بناء البسط في بعض المحاشي بان حقيقة سببها ليس بالانفس وجوب التقرر والوجود ثم من الافاض
 بهنا مذهب البعض من ان في قوله التقريرا بما الى قول من قال ان المحول في المثل نفس الماهية الى الجعل البسيط وفي قوله والوجود اياها الى
 قول من قال ان المحول في المثل اتصال الماهية بالوجود اى الى الجعل المثل انتهى كما لا يخفى على المتدرب فلا تنكر اى لا تتعد تلك الحقيقة
 مثل تلك النوع بالعارضات المشخصة اى ليس الواجب تعالى نوعا حقيقيا متحدة افراد متعددة متمايزة بحسب الشخصيات مثل الانسان فان العلة
 والتعدد لا محالة اما ان يكون بلواحي اى بالخواص التي هي بوجه الحقيقة اى مشتقا فانفس تلك الحقيقة الواجبة او لوجودها بواجب وجودها كمن يشاء
 وجود تلك الحقيقة من حيث انه وجودا فلا يتصور الاختلاف بينهما اى بين الواجبين بحسبها اى بحسب الواحي الكذائية وذلك لان الواحي للحقيقة الالهية
 تكون مشتركة بين افراد تلك الحقيقة لا تشارك الحقيقة بينهما فكيف تكون تلك الواحي مبدءا للاختلاف والاختلاف اذا كان الوجود عين تلك الحقيقة
 فلا وجه ايضا ان تكون مشتركة فلا يحصل التمايز بها ايضا بل يجب ان في الكل فيما اى في الواحي لان الحقيقة التي هي مبدءا ومتحدة ومشتقة فيها ذلك الوجود
 يكون التماثل الواحي مستندة الى اسباب عارضة عنها اى عن الحقيقة الواجبة فلو ان تلك الاسباب عارضة كانت الذات واحدة على تقدير انتفاء بعض الواحي
 او لم تكن اى لم توجد ذات اصلها على تقدير انتفاء الاسباب كما وكل من التاليف المذكورين خلف فخذ انتفاءها اى انتفاء الاسباب التي كان الواجب مستندة
 اليها لا يكون كل منهما اى من الواجبين واجب التقرر والوجود فيكون وجوب كل واحد منهما وجوده مستقادا من الغير وهي الاسباب من المعلوم ان
 الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما ان المتعنى بالذات لا يكون مستقبا بالغير فاما الممكن فيجوز كونه واجبا بالغير ومتقبا بالغير اذ لو كان له اى الواجب
 بالذات علة بها اى بسبب العلة تقرر وجوده فاذا اعتبر الواجب بذاته اى في حد ذاته وقطع النظر عن تلك العلة لم يجب له تجويز تقرر وجوده
 فلا يكون الواجب قيوما واجبا لذاته اذ لو وجب وجد بذاته فان الكلام انما هو في الواجب بالذات فلا تأثير لاجاب الغير في تقرر وجوده وتقرير
 المرام انه لو كان تقرر الواجب تعالى وجوده مستقادا من الغير لجاز عليه عدم اذ انظر الى ذاته مع قطع النظر عن ذلك الغير فلم يكن واجبا
 بل يكون ممكنا وهو خلاف المفروض في هذا محال فاستقادة من الغير محال ايضا اذ كان التقرر والوجود ذاتا له كما هو المفروض لم يكن تأثير الغير
 دخل فيه بل ان كانت فيه فاجتماع الواجب لذاته والوجوب لغيره محال كذا في بعض التعليقات فوجب التقرر والوجود لا يكون اثنين متماثلين بل
 يكون مخصصا في شخص واحد مع امتناع غيره في هذا القول مادة للمعنى كما يقولون وهو المطلوب ذلك اذ ردها على هذا الانتفاء ايضا لا يقال وجوب التقرر
 والوجود اى للجعل على التوهم في كل اى مثل جعل الجنس طبعها اعلم ان هذا الدليل فمعرفة الشيخ في آليات الشفاء واثرة لمن الطوسه
 ان لا يتصور تحقق لحد بها اى احد المتكافئين في عقله الا بان يتحقق ويتفعل الاخر معهما مع احد بها فلا يكون الكثرة الا بحسب ملائمة ذاتية بينهما اى
 بين المتكافئين بالعلية والمعلولية اى يكون احدهما علته موجبة للاخر او معلوليهما لا ثالث لهما لكن لكيما اتفق بل بان يوقع من الايقاع بينهما
 اى بين المعلولين ارتباطا افتقاريا بينهما بحيث يستلزم احدهما الآخر وسبب اتى في مبحث الشرطيات ان شاء الله تعالى وهذه الملاحظة
 المذكورة لا يمكن بين القويين الواجبين لذاتهما الاستناع كون الواجب تعالى معلولا وقد استدل على علمه ان كان نفي الكثرة بين الواجبين واجب فمعرفة
 لما نحن به صدد وهو نفي الوالدية والمعلولية بينه الشارع ولا شغل لما كان مستوهم ان يتوهم ان التماثل بين الواجبين ليس بمنفى فاستدل على نفي
 التماثل بينهما وبذلك الاستدلال فمعرفة الشيخ في آليات الشفاء ثم اعلم ان التماثل شبيهة عن تشابه كما في الماهية النوعية وتجانسها عبارة عن تشابه
 في الجنس فالمراد بالتماثل هنا معنى يعم التماثل في التجانس على طريق عموم الجاز والمقتضى منها نفي كونه تعالى والدارا ولذا استلزم كونه تعالى
 مشددا كالأوجب آخر في حقيقة نوعه اوجبه بناء البسط في بعض المحاشي بان حقيقة سببها ليس بالانفس وجوب التقرر والوجود ثم من الافاض
 بهنا مذهب البعض من ان في قوله التقريرا بما الى قول من قال ان المحول في المثل نفس الماهية الى الجعل البسيط وفي قوله والوجود اياها الى
 قول من قال ان المحول في المثل اتصال الماهية بالوجود اى الى الجعل المثل انتهى كما لا يخفى على المتدرب فلا تنكر اى لا تتعد تلك الحقيقة
 مثل تلك النوع بالعارضات المشخصة اى ليس الواجب تعالى نوعا حقيقيا متحدة افراد متعددة متمايزة بحسب الشخصيات مثل الانسان فان العلة
 والتعدد لا محالة اما ان يكون بلواحي اى بالخواص التي هي بوجه الحقيقة اى مشتقا فانفس تلك الحقيقة الواجبة او لوجودها بواجب وجودها كمن يشاء
 وجود تلك الحقيقة من حيث انه وجودا فلا يتصور الاختلاف بينهما اى بين الواجبين بحسبها اى بحسب الواحي الكذائية وذلك لان الواحي للحقيقة الالهية
 تكون مشتركة بين افراد تلك الحقيقة لا تشارك الحقيقة بينهما فكيف تكون تلك الواحي مبدءا للاختلاف والاختلاف اذا كان الوجود عين تلك الحقيقة
 فلا وجه ايضا ان تكون مشتركة فلا يحصل التمايز بها ايضا بل يجب ان في الكل فيما اى في الواحي لان الحقيقة التي هي مبدءا ومتحدة ومشتقة فيها ذلك الوجود
 يكون التماثل الواحي مستندة الى اسباب عارضة عنها اى عن الحقيقة الواجبة فلو ان تلك الاسباب عارضة كانت الذات واحدة على تقدير انتفاء بعض الواحي
 او لم تكن اى لم توجد ذات اصلها على تقدير انتفاء الاسباب كما وكل من التاليف المذكورين خلف فخذ انتفاءها اى انتفاء الاسباب التي كان الواجب مستندة
 اليها لا يكون كل منهما اى من الواجبين واجب التقرر والوجود فيكون وجوب كل واحد منهما وجوده مستقادا من الغير وهي الاسباب من المعلوم ان
 الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما ان المتعنى بالذات لا يكون مستقبا بالغير فاما الممكن فيجوز كونه واجبا بالغير ومتقبا بالغير اذ لو كان له اى الواجب
 بالذات علة بها اى بسبب العلة تقرر وجوده فاذا اعتبر الواجب بذاته اى في حد ذاته وقطع النظر عن تلك العلة لم يجب له تجويز تقرر وجوده
 فلا يكون الواجب قيوما واجبا لذاته اذ لو وجب وجد بذاته فان الكلام انما هو في الواجب بالذات فلا تأثير لاجاب الغير في تقرر وجوده وتقرير
 المرام انه لو كان تقرر الواجب تعالى وجوده مستقادا من الغير لجاز عليه عدم اذ انظر الى ذاته مع قطع النظر عن ذلك الغير فلم يكن واجبا
 بل يكون ممكنا وهو خلاف المفروض في هذا محال فاستقادة من الغير محال ايضا اذ كان التقرر والوجود ذاتا له كما هو المفروض لم يكن تأثير الغير
 دخل فيه بل ان كانت فيه فاجتماع الواجب لذاته والوجوب لغيره محال كذا في بعض التعليقات فوجب التقرر والوجود لا يكون اثنين متماثلين بل
 يكون مخصصا في شخص واحد مع امتناع غيره في هذا القول مادة للمعنى كما يقولون وهو المطلوب ذلك اذ ردها على هذا الانتفاء ايضا لا يقال وجوب التقرر
 والوجود اى للجعل على التوهم في كل اى مثل جعل الجنس طبعها اعلم ان هذا الدليل فمعرفة الشيخ في آليات الشفاء واثرة لمن الطوسه

والتوهم في كل اى مثل جعل الجنس طبعها اعلم ان هذا الدليل فمعرفة الشيخ في آليات الشفاء واثرة لمن الطوسه

تعالى عن الجحش قاصحات

المذكورة مترتبة عليها هي على الذات بهذا الترتيب البسيط كما في الصفات الحقيقية وبواسطة كما في الإضافية المذكورة فانها تنسب على اعتبار
 بواسطة الصفات الحقيقية المترتبة على ذاته تعالى ثم تلزم عليك ان الصفة الحقيقية عبارة عن التي لا يعبر فيها الاضافة مثلا لا دولا ولا عروضا ولا صفات
 الاضافة المذكورة عبارة عن التي لا يعبر الاضافة في مفهومها وان عرضت لها الاضافة في تحققها بحيث لا يترتب عليها الا ان لا يملك الاضافة
 فالاولى كالحياة والثانية كالعالمية والقادرية كما اذا تغير معلوك او معلوك لان تغير المعلوم او المعلوم يستلزم تغير العلة والعلم بهما
 من الاوصاف الحقيقية وتغيرها يستلزم تغير ذات الموصوف اذا كانت اوصافه نفس ذات كما في الواجب تعالى كذا في الحاشية
 فهو سبحانه الآن كما كان اية شامية التغير واحد فان اما الصفات الاضافية الخمسة كالمعية والقبلية وهي التي ليست بازاها مباحث متفرقة في
 ذاته تعالى فكل الصفات عبارة عن التي يعتبر في مفهومها الاضافة كالرازية فانها لا توجد الا بوجود المزدوق بحسب التعارف فتغيرها لا يتغير
 تغير اسلاهي لا تغير في ذاته تعالى او لا تغير في صفاته الحقيقية ولا في الاضافة المذكورة سابقا فان التعاقب التجدد فيها هي في الاضافة
 الخمسة يرجع بالحقيقة الى التعاقب التجدد في الامور المبانية عن الذات كما اذا تبدل ما يملك ما يشارك انت مستقر على ذاته ومكانه الا
 فان تبدل ما لا يستوجب تبدل في انك لا مكانك الاصل قوله تعالى عن الجحش والجهات هذا هي تعالى عن الجحش نصير هذا على تقدير ان يرد الجحش
 بمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان هو اكل المعول على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو لا علم ضمنا من قوله لا يسجد وهو في الاجزاء الستة
 التي منها الجحش واذن يحصل البراعة فانها عبارة عن ان يوتي في الديانة بما يناسب الغرض المسوق للكلام ويراد بالجحش الشئ الذي هو
 وهو كل ضرب من الشئ فلا يلحقه من البهائم على ما في القاموس فالمعنى انه تعالى متعال عن الجحش وهذا في قوة كونه سبحانه متعاليا عن الشئ اكل
 ما الجحش ذلك المعنى فلا مثال في شكل من ذلك الجحش ففني الجحش عنه تعالى في قوة فني الشئ عنه سبحانه ومرباه وهو قول الشارح في رتبة
 على فني الشئ آه وهو خلاف قانون البراعة الا ان يقال الايهام بجحش للبراعة اي ايهام الاشعار بالمقصود بجحش حصول البراعة الاستسلام كما
 الاشعار بالفعل بالمقصود على تقدير المعنى الاصطلاحي والمراد بالجهات ما الجهات الست اي الفوق والاسفل واليمين واليسار والقدام والخلف
 او الامتدادات الثلاثة هي الطول والعرض والعمق وهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الست السطح في جهتين في الخط في جهة وهي
 الجهات كلها من الجهات الست والامتدادات الثلاثة من اجسام وهو تعالى يرى عن الجسمية التي تقبل الانفصال والافتدام ولو
 متصلة فرضا مطابقا للواقع وانما قلنا فرضا لشميل القسم العقلية والوهمية ايضا ثم قيدناه بالمطابق للواقع لان الفرض ههنا ليس بمعنى التقدير
 اشتمال للجبروت بل بمعنى تجويز العقل تجويزا مطابقا للواقع كذا في الحاشية ثم توخى مقال الشارح على في بعض الجواش ان الواجب
 سبحانه متعال عن الجهات لبعين المذكورين لكونها من اجسام والواجب تعالى يرى عن الجسمية القابلة للانفصال والافتدام
 لانه لو كان جسا ليعا وبالله كان قابلا للانقسام البتة ولو فرضا هي في تجويز العقل المطابق للواقع وكل كان قابلا للانقسام كان قابلا
 للافتدام ولو في التجويز العقل المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو
 بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اعمى فهو عبارة عن الغدام لم يتصل الواحد بوجود
 فهو عبارة عن جد وث متصلين وهو مساوق لافتمام لم يتصل الواحد فالانفصال المستعمل مع الافتدام ومساوق له وعلى التقديرين
 امكن قابلا للانقسام كان قابلا للافتدام واما بطلان الثاني فلان الانفصال ان كان خارجيا كان الغدام للجسم في الخارج ومساوقا له
 وان كان فرضا كان الغدام له او مساوقا لافتمامه في التجويز العقل المطابق للواقع لاني التقدير الواقعي الاخر اعمى فقط والغدام الواجب
 سبحانه في الخارج او في التجويز العقل المطابق للواقع صحيح البطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان لعل لا يجوز الغدام على الواجب

الجحش هو الجحش
 ان تستقر على ذلك
 مطلقا لا مستقرا
 بهيئة شاة في قوله

وكجعل الكليات الجزئيات

بجانبه تجرئ اصطلاحا للواقع انتهى قوله وجعل الكليات الجزئيات تفصيل المقام وتحقيقه ان حقيقة الوجود بالمعنى الصوري ليس نفس
صورة الذات وقدرها في ظرف ما في الخارج او في الذهن او في الحاط والمطابق الحكمه اي بالوجود بالمعنى المذكور ومصادقه نفس
نفس الماهية وتعليقها فاهي منقره باضافه الغير نفسها اي الماهية الممكنة التي هي المضافة باضافه الجاهل كانت ايجية التي هي
مصدق اكل فيما هي في الماهية المتقررة المذكورة راجعة خبر كانت الى جنية تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاهل حتى
لوقطع النظر عن هذه الصدورية لم يصح حل الوجود على تلك الماهية وما هي متقررة بنفسها لا بعلته اي الواجب تعالى في موجوده
بذاته لا بغيره او بالالزام احتياجه تعالى الى الغير وهو يتاني في الوجوب تصديق الحكم جنك اي الحكم الموجودية في الماهية المتقررة
بنفسها نفس تجرئ الحقيقة المتقررة بالذات لا بالجاهل تحقيق المرام على ما افاده فضل المحققين ان لفظ المصدق يحمل معنيين الاول
مطابق الصدق ونشأ الانزع كما يقال الماهية المتقررة مصدق للوجود ومصدق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحل عنه
والثاني علة الصدق المعنى الثاني سيمثل معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ الاخط والاول منها ايضا
يمثل معنيين الاول ان يراو بعلته الصدق مطابقة المحل عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحقيقه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى
وثانيهما ان يراو بها هو علة لمطابق الصدق اي الحكمي عنه فان امره علة لتحقيق الحكمي عنه علة لصدق المحكاته البتة فاذا حكينا بان الماهية متقررة
فمصدق الوجود بالمعنى الاول اعني منشأ الانزع وبالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني عني علة الصدق
بمعنى مطابقة الحكمي عنه هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التفرام ان اذ اعلمها كما عرفت المصدق بالمعنى الثاني من المعنيين
الاخيرين هو جاهل الماهية واما المصدق بمعنى علة الصدق في لحاظ الاخط فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ الاخط سواء كان
علة له في نفس الامر ايضا ام لا فاشادة ترتب الآثار علة لصدق الوجود في لحاظ الاخط وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على ماهية ما في
لحظ الاخط ضرورة غير معلول بعلته او تحقق فيما سبق ان مصدق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة فاية الامران مصدق الوجود الوجوبي ليس له مصدق الوجود الامكاني مجموع ومعلول هذا الفرق لا
يستلزم الا انه لا يتحقق المصدق بمعنى علة المحل عنه بالوجود في الوجوب تعالى وتحقق المصدق في الحكم لا يلزم من ذلك ان يكون بين
مطابق صدق الوجود في الوجوب جانه وبين مطابق صدقه في الحكم فرق الا بان الاول مستغن عن العلة الثانية محتاج اليها لا بان يكون
المصدق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امرائه عليها فاذا لافرق بين الوجود والوجوبي
والوجود يجوز ان يكون في الثاني تحقيق مصدق بالمعنى الثاني من المعنيين الاخيرين ايضا وفي الاول لا يتحقق المصدق بذلك المعنى
واما المصدق بمعنى علة الصدق في لحاظ الاخط واعتبار المعجز فجزان يتحقق في القليلين ان يجوز ان يكون انزع الوجود من الوجوب
والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انزع الوجود من بعض المكنات والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط اذا
تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين الماهية الواجبة والماهية الممكنة انما هو تحقق المصدق بمعنى علة مطابق المحل في الماهية
الممكنة وعدم تحققه في الماهية الواجبة واما جنية الاستناد الى الجاهل الصدور عنه في لا يمكن ان تكون مصدقا للوجود بمعنى مطابق
صدقه ولا ان تكون جزأ من مطابق صدقه والالزام ان تكون هذه ايجية مقدمته على الوجود ولان المصدق حسنة
للاحالة مقدم على الصادق وقد تحقق سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن
ايضا ان تكون مصدقا للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود وقال عليه في ان الجاهل لتلك الجنية نعم عمل ان يكون تلك الجنية

عنه لصدق الوجود في كحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يتخلل من مساواة فانه ان اردنا المصداق في قوله كانت ايجابية التي هي مصداق الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك مطلق بالمصداق بمعنى مطابق الصدق نفس الثابته وجبى علة مطابق الصدق ذات الجاهل لا حقيقة كون الذات صادرة عن الجاهل فانه متاخرة عن الوجود وان اردنا بالمصداق علة الصدق في كحاظ اللاحظ فليس كذلك لا يستقيم قوله فمصداق الحكم هناك نفس تجوهر حقيقة المتقربة بالذات لانه ان اردنا بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقيم لا فخر اقر بين القسيتين وان اردنا علة صدق الوجود في كحاظ اللاحظ فمجرد ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في كحاظ اللاحظ حيثية اخرى سوى تجوهر حقيقة المتقربة وتعلل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الحكم محتاج الى العلة متقربة بها ومصداقه في الواجب متخرج من العلة متقربة بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق في الواجب نفس تجوهر حقيقة الامر سهل في العبارة بعد وضوح المقصود انتهى فيكون الوجود ونفس ذاتها تفرع على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقربة بنفسها وهي مستقيمة في نسخ اى اصل الحقيقة وهو موجود ويتبع عن الغير فلهذا الذات اى الذات الثانية التي مصداق الحكم فيها نفس تجوهر الذات المتقربة بالذات هي الواجب بالذات انما قيده بقوله بالذات لئلا يتردد عن الواجب بالغير الذات الاولى وهي التي لمصداق الجمل فيها صدور ما عن الجاهل لانفس ذاتها لئلا يكون هذا القيد ليس لاخترازال بل لبيان الواقع والراية المتقابلة مع الواجب بالذات لما تقرانه لا يمكن بالغير فالوجود في الواجب تعالى عين ذاته سبحانه ليس المراد من الوجود هو المعنى العام البسيط البديهي المشترك بين الموجودات كلها فان كونه متبايناً لا يصلح لان يكون عيناً شئ من حقائق الموجودات فضلاً عن ان يكون عيناً له سبحانه بل المراد به المعنى الحقيقي الذي هو المصداق لموجودية الاشياء اذ هو تعالى بذاته مبدء الانشاء اى انتزاع الوجود والمصدرى ومصداق محله بما تكونا عليك لمع ان في قول الشارح فالوجود ومنفعة الاستخدام لان المراد من لفظ الوجود المذكور هو الوجود الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه المذكور في قوله لا تتردد هو الوجود بالمعنى المصدرى بخلاف الحكم فانه ليس بذاته مبدء الانشاء الوجود ولا احتياجه في تفرده ووجوده اليه تعالى اذ الواجب بالذات محيل ان يتخلل بتعليل كونه تعالى بذاته مبدء الانشاء الوجود ووجه الاستحالة ان ذلك يتعلق بسندى الانقلاب من الواجب لذاته الى الامكان وهو كما تتردد ولا يمكن له تعالى ان يكون وجوبه ووجوده من تلقا ذاته بالعلية بان يكون ذاته تعالى علة مقتضية لوجودها كما هو ذهب المستكلمين لهذا في ايجابية المعنى ان المقصود من هذا القول ان يذهب اليه المستكلمون من ان الوجود ذاته عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود وغير صحيح فتحقق ما هو مطلوب المشايخ من ان وجوده تعالى عينه كما هو ناظر الى المنفعة الاولى انفى سنة اى طرفة اللوازم المعلولة لنفس الماهية كالزوجة للاربعة والافيق طبع وجد فوجوبه تعالى وبين الوجود دية لوصح ذلك لصح ترتيب الوجوب والوجود على ذاته تعالى بالفاربان يقال وجد ذاته فوجد وجوبه ووجوده كما هو شائع في العلل والمعلولات وانما لم يقل عينه تعالى وبين الوجوب الوجود لانه على تقدير كون ذاته تعالى علة للوجوب يلزم ترتيب الوجود على ذاته تعالى بالفار ايضا لان الوجود مقدم على الوجود فكذلك اقبل فمقدم الواجب تعالى عليه اى على الوجود وبحسب الوجود وان كان هذا التقدم ذاتيا كما هو مقتضى العلية والمعلولية كما ان الوجود وكل علة مقدم على وجود المعلول لو ذاتا كما هو مقتضى طبع وجد فوجد فيلزم تقدم شئ اى الوجود على نفسه ان كان الوجود والمسيوق عين الوجود السابق او موجوديته اى موجودية الواجب سبحانه بوجود دين ان كان ذلك غير الوجود والسابق ويكن تقرير الكلام بان الواجب تعالى لو كان علة لوجوده كان سابقاً عليه بالوجود فالوجود انما يستمد ان فيلزم تقدم الوجود على نفسه وهو مستلزم لتقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادها يستمد تقدم المصداق على المصداق مع اتحادها والمصداق هو الواجب تعالى او متفادى ان فيلزم موجوديته سبحانه بوجود دين فالمراد بالشئ في قوله تقدم الشئ هو الواجب والضمير في قوله وموجوديته راجع الى التقريب وهو الشئ

والاكتفاء في قولنا وجوده لا انفصال الحقيقي اذ الوجود ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كانا متغايرين يلزم موجوديته
 الواجب تعالى بوجودين بل بوجودات غير متناهية فان الكلام في الوجود الثاني كالقلام في الوجود الاول والكلام في الوجود الثالث
 كالقلام في الوجود الثاني وكذلك الى ما لا نهاية له وكل بل للترقي وبها محال ان اسي تقدم الشيء على نفسه وموجوديته بوجودين محال ان ياتي
 الاول فيلية غنية عن البيان والامتناع الثاني فلما في بعض الجواشي من ان الشيء الواحد لو وجد بوجودين بمعنى انه الموجود يتفان
 كان به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة ذاتين ان كان غير الذات فان كلف احد هاتين موجودية الذات
 كان الآخر لغوا وان لم يكن احد هاتين كان موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما ماباه الموجودية وهو خلاف الفرض
 والامتناع موجودية الوجودات غير متناهية فلان لما امتنع موجودية شيء واحد بوجودين كان موجودية بوجودات
 لا تنهاه اولى بالامتناع هذا ثم بين الشرح دليلا آخر على حقيقة الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطال الدور والنسب
 او مجموع الوجودات غير المتناهية كالوجود الاول والكلام في ذلك المجموع كالقلام فيه فانه تقدم عليه اسي الوجود الذي يتقدم على مجموع
 الوجودات يتخرج ذلك الوجود عنه اسي عن المجموع كان الوجود المتقدم الخارج عنه تعالى وهو المطلوب حاصله بل ما في الحاشية اذا كانت
 مجموع الوجودات الزائدة المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا بوجود مقتضى فالوجود لبيان كماله
 عنه يجب ان يكون عينه والا يكون من جملة اتحادها بخلاف ما انتهى منه الحاشية نص في ان قوله ومجموع الوجودات والفاصلة لا باذنية
 لكن كان الاثنى للشرح ان يقول بهذا وقد يسند بان مجموع الوجودات التي لا لا يخفى في حجبها وتغير وجودها نفس ذاتها تعالى
 وعين حقيقة سبحانه فانها لو كانت زائدة عليه تعالى كانت مطلوبة له سبحانه وقد دبت بطلانها فاذن هي نفس الله تعالى وليس له ما يمتنع
 وراء الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدر في شتمه عليك انه قد خلت في انه يجوز اطلاق الماهية عليه تعالى ام لا فان قيل لا
 اسلك الاول حيث قال له سبحانه ما يمتنع به الوجود المصدر الشيرازي اثر الطريق الثاني في توجيهه ما افاده من الصفات في التعليلات
 من ان الاول تعالى لا ما يمتنع له واذكر به من ان يجب وجوده لا ما يجب وجوده اذ نقطة ما اشارت الى الماهية وتحقيق ما قلناه بعض الاماكن
 من انه اذا كان المراد من الماهية حقيقة الكلمة كما هو مصلح ارباب الحقول فالحق مع الشيرازي ان كان المراد الذات فلا امتناع في استغناء
 ما اختاره الدواني فالترجح اكل في الشجر العقلي ليس في حقيقة العدم هلا فو نور قائم بذاته متقرر بقسمة وجوده بوجود ووجوب
 وواجب بهذا سائر الصفات فانه علم وعلو وقدرة وقادر وارادة ومريد لان صفاته عين ذاته تعالى تحملها فاذا الشرح الاول ان الموجود
 نحوين واجب ممكن الواجب تعالى مستغن عن الكثرة بخلاف المترفع على ذلك ان مله الافتقار فيمكن ان الالهية هي الاسكان قال طباع
 الاسكان اسي الاسكان النحاص فانه المقابل للموجب هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة التقرر واللا وجود مله تامة لا افتقار
 لكن بحسب حقيقته وبقية اسي لا افتقار المذكور وقية رمز الى ان افتقار الممكن بحسب نفس الحقيقة سهل مقتضى واقفاره بحسب الوجود
 وتابع لذلك لا افتقار الافتقار في وجوده الى متعلق بقوله لا افتقار جاعل موجب غير مجده علم الا ان مله فاقته يمكن الى العلة ما لبعض
 الشكل فيجب الى ان مله الحدود وبعضهم الى ان الحدود شرط للعلة وفاقته جعله شرط للعلة واما كما يتكبرون كل ذلك فيقولون
 ان مله الحاجة هي الاسكان هذا التفصيل في البسوط وثانيا انه ليس المراد بما جاعل الموجب ان يابل الفاعل بالاعتبار فان نحن ان الجاهل
 نحن فمما ارادنا فعله ان لم يفعل بل المراد منا يرجع اصطر في الممكن اعني التقرر والملا تقرر ترجحا بالاعمال الى الوجود فان لم يتبع جميع
 اتحاد عدمه يمكن لم يتبع الوجود لانه لا يمكن وجوده لكن باذنية له وجوده من اتحاد ذاته او من تلقاء غيره غير التعلق الى الوجود كذا لا يمكن
 باذنية لعدم من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره كذلك لا تقرر في مفروضا بالترجيح اسي ترجح الوجود وهو بالسبق على الوجود ما جوبه اللاحق منه

فيكون
 لا يمتنع
 على

فجوبوب هو ذلكم اودام موجودا وذلك لانه لم يخرج من حيث الوجود ولم ينشأ الى حد الوجوب لم يوجد وبعد تحقق الوجود ينتج عليه لعدم
 ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم هذا هو التفصيل مقام آخر ومن جملة آثار عدم المعلول عدم علته الموجبة فلا تكون العلة
 الموجبة ممكنة اذ هي متساوية الطرفين اى الوجود والعدم كالمعلول فلا يمتنع بها اى بالعلة الممكنة عدمه اى عدم المعلول في الجملة لا وجود
 الا بالوجوب لعدم جواز اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وعدم كفاية الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بدون وجوبه بالوسط
 في المبسوطات وهو اى الوجوب لا يتاخر في الابطان جميع آثار عدمه ولا امتناعها اى امتناع انحاء عدمه الا من تلقاها الواجب بالذات
 فكل ما هو جوهري ذاتي الجواز اى الامكان يعني كل ما يكون حقيقة ممكنة لا يستطيع ان يكون باعلا اى خالقا لشي من الاعتبارات اى الممكنات
 واما جوهريها بالاعتبارات اشارة الى نذهب ابل الحق من ان الممكنات اعتبارات وشيونات لذات الواجب واشتمت راحة الوجود اى
 اعتبار اى ممكن كان فانه تعالى خالق كل شئ استباس لطيف من قوله تعالى قل لله خلق كل شئ وهذا مما يطابق عليه المشككون والفقهاء
 خلافا للمعتزلة في حال العباد مطلقا والشيعة في الشرور الصادرة عنهم من الكليات والخرجات بمعنى انه تعالى ابدعها من العدم اى العلم
 بالصور والبطون والذات الى الله اى الوجود وتقرر الحقيقة وهي كما انها مفقودة اليه تعالى في الوجودية كذا كذا فيفقرة اليه تعالى
 في نسخ الحقيقة بل نهرب عن المغامرة الواضحة ما ذكر من الافتقار الى سببها في الوجودية وفي سبب الحقيقة الى ان الافتقار لا اول
 عين الافتقار الثانية بالافتقار في الوجود والارجح الى المعنى المحتل بمعنى المناقضة بحسب اصل الماهية من حيث الجوهر فان الوجود نفس مبدية
 للذات ومطابقة نفس الماهية وتقره وتقر منشأ انتزاعه الذي بذخر الماهية وليس هناك شئ يوقد منه ذلك المفهوم
 اى مفهوم الوجود غير الذات المتصورة فالافتقار في الوجود هو الافتقار في نسخ انتزاعه اى بحسب نفس الحقيقة ما دعيت ان الوجود متكافئ
 نفس الماهية والانتفاء في الحكاية هو الافتقار بحسب الحق عنه وحاجة الانتزعات عبارة عن حاجة مناشيها فاستبان ان الانتفاء
 في هذا المفهوم الانتزاعي اى الوجود والمصدر الى الحق تعالى بعينه هو الافتقار في الذات التي هي منشأ الانتزاع الى ذلك كمال حيزها
 ظهور ان الامكان ايجابية لنفس الماهية اولاد بالذات وللوجود المنتزع عنها بالنسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض فالامكان لا يندفع
 نذهب المشككين بسبب المخرج يعني علة الاحتياج الى تجوئية الذات باجمل البسيط اى بخلق نفس الماهية ثم ما دريت ان الكليات
 والخرجات متساويتان في ان خالقها هو الله سبحانه وتعالى فلهذا لا بد ان يكون له في ذاته ما لا يتصور في غيره من الماهيات
 من قود الشخصيات وهي الكليات بقدرته في التأثير وقبول الوجود من المبدأ الى النهاية الى ان يات في الحاشية وعنى تقدم
 وجودها وان نفية الوجود اليها اقدم من نسبتها الى الخيرات بالذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية وسببا في ان الله تعالى
 قوله فيها ثانيا في الحوادث اليومية فان حادثا بخلافه في الزمان لا يوجد اليوم وطبيعة قد وجدت في الاصل فتقدم وجود الطبيعة على
 وجود الخيرات بل بالزمان ايضا قوله فيها ثانيا من ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم من الذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية
 من نسبة الى الاشخاص فلهذا طبيعة من حيث هي اى بالقياس الى الاشخاص حيثان جهة المتغيرة والتقديم وجهة الاستحاضة من حيث
 اخطا مع العوارض لشخصه ثم الامكان الذاتي من احوال الموجودات كما ان باعتمادها بهيئة المرسلة المجردة عن البسولة في خلقها
 في من اول المتغيرات بافانيتها بالمواد المطلقة باقتضار طبع الامكان الذاتي بالبنية اسبلة جزئياتها المرسلة بتواردها لا يستبعد
 فان قيل لتقدم المبدأ في كل شئ اى خلقه وان تعلقه كان بعيدا جعل اى خلقه اسبلة لما يترتب من بعض المحققين على
 ان الشخص ليس امر متغيرا الى الماهية بل متغير عن نفس الماهية فكما تقرر شخصت فما كان جعل واحد ومجمل
 واحد في نفس الماهية كذا من حيث حقيقة المطلقة بطبيعة كذا فان دليل لعينية الجعلين المتغير والموجود في عين اى الخراج

على ما هو الحق من القول بالجعل البسيط معنى الابعاد اى اخرج الابعاد من الوجود من الجس كعدمه حتى نقول في اى الجعل البسيط
 حتم لا لا شرا فيه من الاشياء وذهبوا الى انه اى الجعل متوسط بين الجعل الالى و الجعل المثلث من جمل القول من القولين
 على ما في الاق ابيد ان الاثر بالذات على القول الاول اى الجعل البسيط نفس الشيء من حيث هو هو هذا معنى على تقريرنا لا نشترط
 من ان الوجود و امر اترجى عن نفس الماهية فالحكم عن لقولنا الماهية موجودة هى نفس الماهية اذ ليس الوجود و امر انما عليها
 منضا اليها عند جمل متعلق بامر واحد فمعنى الخلق وكل واحد من الوجود و الاتصاف اسس الاتصاف الماهية بالوجود و اثر
 للجعل بالعرض تحقيقه على ما في بعض النواحي ان الوجود عند الاشراقية نفس صيرورة الذات و صدق نفس الماهية من حيث هى
 بالزيادة و امر عليها و الوجود و الاتصاف بالوجود و حكاية و حكاية في الواقع هو جمل مصداقا اذ ليس للحكاية تقرير في الواقع و راتقرر
 مصداقا فهاك جمل واحد و تقرير واحد هو جمل نفس الماهية و تقريرها فاذا اترجى عنها معنى الوجود و معنى الاتصاف به نسب هذا الجعل
 و اترجى الى الوجود و الى الاتصاف بالعرض لان هناك جملان متغيران احدهما متعلق بالماهية و الثاني بالوجود و بالاتصاف به
 فان ذلك انما يمكن لو كان الوجود و للاتصاف به في الواقع مع قطع النظر عن خصوص اترجى الذين تقرير و راتقرر الماهية و اما معنى الوجود
 و معنى الاتصاف بعد الاترجى فها متقرران فيهما في الذهن فها فصولان في الذهن من الجعل و راتجمل الماهية في الواقع انتهى الاثر بالذات
 للجعل على القول الثاني اى الجعل المثلث هو الاتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود من حيث هو اى الاتصاف غير متعلق بالمعقولة
 و رابط بين حاشيتيهما الماهية و الوجود و اى تفسير للاتصاف المذكور مفاد الحياة التركيبية اعلم انه قد وقع في بعض عبارات القوم ان
 اثر الجعل على راي المشائية مفاد الحياة التركيبية فكل خير اللاحقين في الاق ابيد ان مرادهم مفاد الحياة التركيبية هو المفهوم
 بالغير متعلق بالباطن للاتصاف و هو كما ترى لما ذكرنا في تعليق المرضي بل مرادهم مصداق الحياة التركيبية اى الحكمى للفقهاء
 الماهية موجودة فالحكم عن هذه القضية هى الماهية المنضم اليها الوجود و هى مصداق اتصاف الماهية بالوجود و كما ان الحكم
 عنه لقولنا الجسم ابيض الجسم المنضم الى البياض و هو مصداق اتصاف الجسم بالبياض فجعل عند المشائية متعلق بامرين فهو متعلق بهما
 و معنا جمل الماهية موجودة فهو من قبيل جمل الثوب بياض و هذا متفرع على ان الوجود و عندهم منضم الى الماهية و شئ الوجود
 و الاتصاف لاس من هذه الحيثية اى لاس من حيث كونه معنى غير متعلق بمعنى الحرف بل من حيث انه معنى سمي مستقلا فانه من
 الحيثية لا تصلح عند جملان يكون اثر الجعل بالذات اذ هو جمل ماهية كسائر الماهيات و من سقط ما استدع على الجعل البسيط ان
 على تقدير القول بالجعل المثلث لا بد من الانتباه الى الجعل البسيط لان الاتصاف ماهية من الماهيات و وجه السقوط ان متعلق
 الجعل المثلث هو الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل و رابط بين الحاشيتين لاس من حيث انه ماهية من الماهيات فالحفظ
 بالاستقلال و لزوم الانتباه الى الجعل البسيط انما هو على هذه الحيثية لا على تلك الحيثية اترجى ضمن الاثر بالذات و قد استدع عليه
 اى على الجعل البسيط بقوله تعالى و جعل اى خلق الظلمات النور فان الجعل بمعنى التصدير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا
 مفعوليه و الجعل بمعنى الخلق يستدعي مفعولا واحدا و في قوله تعالى و جعل الظلمات الآيات تصدق على مفعول واحد فهو معنى الخلق
 لا بمعنى التصدير كذا في الحاشية و استدع عليه بان هذا الاستدلال مذكور في الاق ابيد الوجود و نفس صيرورة الذات
 و هو هو في العين اى الخارج او الذهن و مصداقه اى مصداق الوجود و البعض المذكور في الواجب تعالى نفس فاته و لا يلزم
 الواجب سبحانه الى الغير و هو حال مصداقه في الحكم حيثية الاستدلال الى الجمل اذ على تقدير قطع النظر عن هذه الحيثية الاستدلالية
 ليس الحكم تقريره وجودا فاذ كانت الماهية الكلية في نفسها متفرقة مستغنية عن الجمل كما هو مرسوم القائلين بالجعل المثلث

كما هو موعود القائلين بما يجعل المؤلف يصدق حمل الوجود عليهما اى على الماهية في مرتبة ذاتها وهذا المصدق من شجون الواجب تعالى فلا يكون الشيء المتقرر في نفسه ممكن لاجل ذاته لان الواجب لذاته ليس بالما يكون متقرر بذاته مستغنيا عن غيره بطلان التمسك فمن يكون الماهية المكنة فاقرة من حيث قوامها وقررها ومن حيث حمل الوجودية فانها لا تكون بجهة اعتبارية في الوجود والصدق والسلب المحيية وتغييرها بعد عما الى التقرر والامس يجعل بسيطة متبعة على النزوم مفاد الهمية للتكيدية وهو كونه موجودا كذا في الافق البين ثم تقرر الاستدلال على ما افاده بعض الاسلام ان الوجود معنى اعتباريا مستقرا على وكذا انصاف الماهية بالوجود فلا تحقق لها في الواقع بل تحقق في الواقع منشأ انه اعماوي نفس الماهية بل لا بد ان يكون عليها فاما الجان في التحقيق هو اتي لنفس الماهية فان كان نفس الماهية اثره يجعل بالذات فذلك هو المطلوب لان لم يكن نفس الماهية اثره يجعل بغيره فلا يكون واجبه او تكون اثره يجعل بالعرض تابعة في التحقيق الواقع للوجود والاتصاف وهو باطل اذ ليس لها تحقيق واسطة بالذات انما هو الواقع لنفس الماهية فلا يساغ لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود هو الصورة المتحركة وليس بصفة موجودة في الخارج فمما اختلف عليه اى على هذا الاستدلال والمعرض هو اسيد الزاد الموعود بان لا يلزم من كون الماهية في نفسها متحركة مستغنية عن افعال وجوبها اذ لم يجوز ان يصدق اى يحمل الوجود عليها بحسب استنادها الى افعال من حيث الوجود وتعلق بالاستدلال فقط اى لا يحسب نفس الماهية بعين ان الماهية متحركة في صدقها وتعلقها بالما قبل اذ لو قطع النظر عن هذا الاستدلال لم يكن للماهية وجودا فليزوم كونه اذا الواجب ما يكون موجودا لذاته لان حيث الاستدلال المذكور في تقرير الاعتراض ان كون الوجود في الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن جثية الاستدلال الى افعال مسلم لكن لا يلزم من استغناء الماهية عن حيث هي وجوبها فان استناد الممكن الى افعال يجوز ان يكون من حيث الوجود وان كانت الماهية من حيث هي مستغنية عن افعال وانما يلزم وجوبها لو لم تستند الى افعال لا بنفسها ولا بحسب وجودها والقائلون بما جعل المؤلف لا يقولون ببل الماهية عند فهم مستندة في صدق الوجود عليها الى افعال وانما خير جواب عن ذلك الاعتراض محال في اسما شية توضيحه ان حقيقة الوجود ونفس حيوية الذات في ظرف انصافه ومبدأ انصافه نفس قوام الماهية وتقررها واذا كان تقررها يجعل افعال نفسها يرجع مصداقه الى حثية تعليلية وهي صدورها عن افعال حتى لو تقرر تقرر باقوا ما بدون يجعل لكفي في صدق الوجود كما في الواجب تعالى لا يمنع ان يبلغ الاخر عن الابد واستحال الاتصاف بين المفهوم ومصداقه فاما كان تقرر ودقوا بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرر بالعرض كان صدق الوجود عليه بالعرض فتأمل فانه دقيق انتهى بان مرتبة التقرر وفعلية الذات غير منسلة اى منفكة عن الوجودية المصدرة والمصدرة بمعنى ان مرتبة التقرر والفعلية متانان لمرتبة الوجودية والمصدرة المصدرة يتبين تماثلان متان كما هو المسلم له من الفرقين اى المثلين المتانين لان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود وتخصيص بعض المشككين بهم معطلة واما الاشارة وانما الحكم كالم فيكونه ويطاونه كما هو المذكور في الكتب الكلامية كذا في اسما شية فلو كانت الماهية المكنة مستغنية في نسخ قواها واصلي تقررها عن افعال كالموعود المشائية كانت تلك الماهية مستغنية ايضا في صدق الوجود وحيوية الذات بالضرورة اذ لا يقتضي الافتقار الماهية واستنادها الى افعال من حيث الوجود والافتقارها واستنادها اليه في نسخ تقررها لان افتقار الواحد الانترامية واستنادها الى العلم ليس له معنى محصل الا افتقارها انتزاعا ومطابقا اليها والوجود امر انتزاعي عبادية عن حيوية الذات وتوقعها في ظرف منشأ انتزاعه ومطابق حله انها موخ تقررها كما سبق فتذكر وتذكر كذا في اسما شية تقرير المرام ان مرتبة التقرر مرتبة المصدق والممكن عنه ومرتبة الوجودية مرتبة الحكاية فاصليح الوجود الى افعالها هو باعتبار مصداقه واذا كان المصدق

إما بعد فهدر رسالة في صناعة الميزان سميتها بـ **اسم العلوم** اللهم اجعله

بين المتنون كالشمس بين النجوم

حتى يكون لما مؤثرية أخرى ويلزم لتسلسل في المؤثرات الموجودة في الخارج ولا يلزم الجمل اذ هي اى المؤثرية ثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن فعل العقل وفرض الفرض لا من حيث خصوص كمال العقل فقط ومنها ان التأثير اى تأثير المؤثر في وجود الممكن اما في حال الوجود وهو باطل لانه تحصيل المحال لا تأثيره في وجود الممكن في حال عدمه وهو ايضا باطل لانه اجتماع النقيضين اى الوجود وعدمه وبطلانها لا يرد في عدمه ايضا بل يقال لو كان الممكن مجتبا في عدمه الى المؤثر كان تأثيره في عدمه اما حال عدمه فيلزم تحصيل المحال او عين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين فالممكن غير محتاج الى المؤثر لاني وجوده ولا في عدمه وباب انه فرق ما اى فرق عظيم بين اخذ الاثر اى اثر المؤثر في زمان حصوله اى حصول الاثر وبين اخذه اى اخذ الاثر بشروط حصوله تأثيره المؤثر انما هو في زمان حصوله لانه حصول الاثر كما حصل من ذلك التأثير لا قبله لا استقامة فيه اى في ذلك التأثير توضيح الجواب على افاده بعض اولى الابواب ان تأثير المؤثر في وجود الممكن انما هو عين وجوده المحال في ذلك التأثير لا في حال وجوده حاصل قبل التأثير فاللازم وهو تحصيل المحال من ذلك التحصيل غير متجمل والمستحيل وهو تحصيل المحال قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تأثير المؤثر في وجوده حال كونه معدا حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان وجود الممكن انما هو عين كونه موجودا بذلك الوجود ولا عين كونه موجودا بالوجود واخر قبل ذلك الوجود وحتى يلزم حصول المحال المستحيل ولا عين كونه معدا حتى يلزم اجتماع النقيضين كذا تأثيره المؤثر في عدمه الممكن انما هو عين عدمه المحال من ذلك التأثير لا عين عدمه المحال من قبل حتى يلزم تحصيل المحال المستحيل ولا عين حتى يلزم حصول المحال المستحيل ولا عين حتى يلزم اجتماع النقيضين ومنها ان اى تأثيره المؤثر اى الماهية اى ماهية الممكن فيلزم عدمها اى عدم الماهية عند عدم المؤثر وعدم التأثير فيكون الانسان مثالا في ذلك انه تصور الاستدلال الكلي في صورة جزئية للتفويض ليس بانسان عند عدمه واشئ يستحيل سلبه عن نفسه تقريره انه لو كانت الماهيات في ذاتها محمولة لا تفتت الماهيات بل مرة على تقدير ارتفاع الجبل فيلزم سلب الشئ عن نفسه وهو محال لما عرفت ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري والتاثير في الوجود اى وجود الممكن والكلام فيه اى في الوجود وهو الكلام المذكور في الماهية لانه ايضا ماهية من الماهيات اى لا يكون الوجود وجودا عند عدم المؤثر وعدم التأثير والتاثير في الصفات الماهية بالوجود كما ذهب اليه اصحاب الجبل المولف وهو اى الاقتصار امر اعتباري انترجي لا يستند الى المؤثر وبجواب باختصار الشق الاول هو ان التأثير في الماهية بناء على الجبل البسيط واما القائلون بجبل المولف فيقولون ان ما يقتضيه الجبل هو ان يكون المحمول امر عينيا دون المحمول اليه ما يتعلق به الجبل عنى الاقتصار به باختصار الشق الثالث لاني كما شئت ولو وجدوا الاقتصار تابعا له اى للتاثير في الماهية ولا يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان عند عدمه يعني لا يلزم سلب الشئ عن نفسه بل يلزم بية نفس الانسان كما لا يكون له اى بالتاثير في الماهية الانسان انما يكون نفس الانسان بل هو باب مرتبة بان التأثير لما كان في الماهية ومصادقه حلقا على نفسه لاجل ذاتها عليها فكلما يلزم من عدمه المؤثر وعدم التأثير ليوثية نفس الانسان كذلك يلزم من عدمه كون الانسان انسانا ايضا والصدق حينئذ لمؤثره وعدم التأثير يستلزم ليوثية نفس الانسان القاطنة الانسان انسانا وهو يحل بطلان الصدق اوجهه يستلزم وجود الموضوع وقدره ولا يلزم من عدمه المؤثر وعدم التأثير عدمه كون الانسان انسانا يلزم من وجوده التأثير وجوده كون الانسان انسانا ايضا وقدره من كماله وان يكون له الغاية المقصودة فخطا اى لا ينكرون للعلية الفاعلية بمعنى ان يعلم ان انحار الفاعل يفضي الى انحار الغاية لانها حادثة لفاعلية الفاعل ولما انحار الغاية فيمكن مع الاذعان بالفاعل اما لكون الفاعل كمالا في الفاعلية غير محتاج فيها الى

مقدمة

لذلك غرض وغاية هو لعدم كونه فاعلا بالارادة والاختيار او لكونه عابثا قال في الحاشية لعسل انكارهم الغاية مبنى على ان
 فاعل العالم كله هو الواجب تعالى وهو تامل التام في الفاعلية فلا يكون الفعل على غايته وغرض لان شئته لفاعلية الفاعل هي كماله
 فيسأل في شأنه وان كان فعله لا يتخلو عن القوائد والمصالح الكثرة التي ترجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار عن المحققين انتهى فان
 محتوياتها اي بالغاية المقصودة العلة الغائية والغرض فهو من لوازمه انفاة سببها كمال في الفاعلية والعلية الغائية تكون علة لفاعلية
 الفاعل وشئته لها فلا يكون لفاعله تعالى غايته مقصودة فانه مني عن العالمين الا كما ترى اي وان لم يريدوا بها العلة الغائية بل ارادوا
 بها الحكم والمصلحة فهو باطل لما دلت ان افعال الواجب تعالى لا تتخلو عن الحكم والمصالح واحتج في معنى النجته والاتفاق كذا
 في الحاشية ان الاشياء قد لا تكون متوقفة وترتبة بالقياس الى شئ لكونها اي الاشياء غير واجبة الحصول مع اي مع ذلك الشئ
 وان حصلت كانت الاشياء بالقياس الى اسبابها بالقياس الى ذلك الشئ واجبة الحصول وهو واجب التحقيق لاستيلاءه بخلاف السلوك
 عن علة فيقال لها اي الاشياء بالقياس الى ذلك الشئ لا بالقياس الى الاسباب اذ حصلت تلك الاشياء مع اي مع ذلك
 الشئ انها كانت بالنتيجة والاتفاق كوجوب ان اخترته عند حفر البئر فان نسبت هذا الوجوب الى حفر البئر انما هي على سبيل الاتفاق لكونه
 مؤديا اليه في الجملة وان لم يكن بالقياس اليه متوقفا ومتربعا بطريق الدوام والاكثر والانسب وجوب ان اخترته الى حفر البئر
 في موضع مدفون فيه فليس لم يبين بطريق النجته والاتفاق بل يكون واجب الحصول مع فهم الفرق بينهما ان النجته لا يمكن ان يستعمل الا في الالة
 الخطيرة ويكون سببه ارادة من مختار من الناطقين بخلاف الاتفاق فاعلم هذا وان اشتهيت التجربة على توضيح المقام فارجع الى
 الشئ البارز وحده شيئا والى التعليق المضي على شرح القاصي قوله مقدمة وهي ان يتوقف عليه الشئ ومع في العلم اي لا يمكن الشروع بدو
 على وجه البصيرة الكاملة اعني تصور العلم بوجوبه اي سواء كان بزمه او بغير بزمه فايراد بزم العلم في المقتضى لقضاها وهو الواجب للشارع وهو
 تصور بوجبه بالالان الواجب بعينه والتصديق بموضوعه وغايته انما قال هذا لان نفس الشروع في العلم انما يتوقف على تصور العلم
 بوجبه لعدم امکان الشروع في الجهول المطلق واما الشروع على وجه البصيرة فانما يتوقف على تصور العلم بزمه واما التصديق بموضوعه
 وتعاينه فانما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة كما حصل في موضعه كذا في بعض الحاشيات لا يخفى على النفس القليلة ان ما
 ذكره الشارح من المقدمة ما يتوقف عليه الشروع انما تعريف المقدمة العلم واما قوله اعني تصور العلم بوجبه آه فبيان لمصدقه ولا ارتباطا
 في انه كما يجب صدق المعلوم بالكم على المعلوم بالفتح كذلك يجب صدقه على كل واحد من مصاديق المعنى بالفتح وهذا لا يعقل فيما ذكر
 ذلك البعض بل انما يصدق بعض اجزاء المعلوم بالكم على بعض المصاديق من المعلوم بالفتح وبعض آخر من تلك الاجزاء
 على بعض آخر من المصاديق منه وجملة المقال انه لا يصدق المقدمة بالمعنى المذكور على كل واحد من تصور العلم بوجبه وغيره وهو
 ترى فانه لا بد من صدقها عليه وعينه ما في الحاشية الزائدة على شرح الجلالى للتنبيه من ان كلا من معرفة احد والغاية والموضوع
 مقدمة العلم فافهم وان اشتهيت التفصيل والتحقيق فارجع الى ما ذكرناه في التعليق المضي وهي اي المقدمة بالمعنى المذكور مقدمة العلم
 واما مقدمة الكتاب فاما ذكر من الكلام بيان للمحصل قبل المقاصد اي مقاصد الكتاب لا ريبا لها اي ارباب المقاصد بما ذكره في
 فيها اي لشيء ما يذكر في المقاصد سواء توقفت عليه ام لا واذ ثبت بالتعليم مقدمات العلم والكتاب فلم يلزم حررنت الشئ نفسه
 في قولهم المقدمة في بيان حدود التصديق بموضوعه وغايته هذا تفصيل في مقام آخر وهي اي مقدمة الكتاب كقوله لان تكون عبارة
 نحن الا لفظ الالة فقط او عن المعاني فقط او عن محسوساتنا كما ذكره في قوله لا يجوز ان يكون الكتاب بكونها من الالفاظ الالهية

اللائحة على المعاني ووس المعاني قضا وجعلها ما كان المعنى من حيث هو لا يحتمل ان يكون كل من الكتاب والمقدمة عبارة
عن النقوش على الاطلاق وهذا اوسع المعاني فكيف يخرج المحصر في الاحتمالات اشكالت المفكورة انه لا يقبل احتمال النقوش
مستقرة او غير مستقرة اى منع الاضمار ما عطف عن الاعتدال اى اعتبار المعنى في علمهم غايد ولون السائل والتدوين لا يجوز
اللباط في اشكالت المفكورة ولا دخل للنقوش في ذلك الاطلاق الكتاب على النقوش كما في قولهم اشترت الكتاب على
سبيل الجواز وهذا لا يوضح لغير الشائع فانها اى النقوش ليست مما يقصد بالتدوين فهي لغاة عند المدركين في تخصيص مقدمة الكتاب
بالاظهار من حيث اللائحة على تلك المعاني اى المعاني المخصوصة المدلولة بالاظهار المخصوصة نظرا لعل ذلك التخصيص الى
قولها يذكرون الكلام فان الغنى المذكور والكلام يستدعيان تخصيص مقدمة الكتاب بالاظهار فان الذكر لا يوصف به الا الاظهار والمطلوب
ما اخذ في حده الكلمة الماخوذة في حد اللفظ وتخصيص مقدمة العلم بالمعاني وحدها اعتبارا للقبالة تقريره ان مقدمة الكتاب هي الهيئته
الكبرى ومقدمة العلم هي الهيئته بالفتح واذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الاظهار وحدها فيكون مقدمة العلم عبارة عن المعاني
وحدها لان الاظهار مبنية للمعاني والمعاني مبنية بها ليس بشئ في الذكر كما يوصف بالاظهار كذلك يوصف به اى بالذكر المعاني
غاية الامر ان تصانف الاظهار بالذات والصفات بالمعاني بالعرض اى بتوسط الاظهار وبهذا لا يضر ان كان الذكر ههنا اهم مما بالذات
وبالعرض فاستبان ان تفسير المقدمة بما ذكره الاضمار اى كالكلام اى لفظ الكلام الماخوذة في تعريف مقدمة الكتاب
يكون من الكلام اللفظي وهو الملقوذة انفسى وهو المعنى المحاصل في العقل فاذا لفظ الكلام في تفسير المقدمة لا ينافي ارادة المعاني ولا يقتضيه
تخصيصها بالاظهار بل للترقي الارتباط والنفع الماخوذة ان في تفسير المقدمة انها بالمعاني فقط اى بالذات ولا دخل فيها للاظهار كذلك
الاتحاد والى المعاني المخصوصة حتى لو قطع النظر عن هذا الاعتبار لم يحصل الارتباط والنفع بالاظهار أصلا والمراد منها ههنا هو الاضمار بالذات
وبالعرض فاذا الارتباط والنفع في تفسير مقدمة الكتاب بالمعنى الاعترفة قطعية على عموم الذكر والكلام كما ان اخذها بالمعنى الاعترفة في تفسيرها
قرينة قطعية على عموم الارتباط والنفع فتمنع عليك انه قال بعض الفضلاء ان قول الشارح اذ الذكر كما يوصف بالاظهار يوصف بالمعاني
يحتمل ان يكون معناه ان لفظ اذكر ان اخذ من اذكر بالكلام موصوف به هو الاظهار وان اخذ من اذكر بالعلم فموصوف به ههنا بالمعاني وفيه ان
وان كان اقول الغنى لكن ما به ظاهر عبارة الشرح مع انه على التقدير الاول الصريح اخذ من اذكر بالعلم على التقدير الثاني لا يجوز ان ياخوذة من اذكر بالعلم
لما قررناه الاعتراف في اشترك الا ان يحتمل على التوزيع وتحتمل ان يكون ان يكون موصوف بالذات وان كان بالاظهار بالذات لكن يوصف بالمعاني ايضا
بالعرض فيه انه يخالف ظاهر عبارة الشرح فكونها موصوفة بالتقسيم بين اللفظ والمعنى لان كل التقسيم على صفة مطلق نفس الذكر على كل منها ولا
في حدها بالذات في الاضمار العرض انتهى مختصرا ثم لما كان المتوهم من جهة عدم تخصيص مقدمة الكتاب في الاظهار بل فيهما والمعاني كليهما
يلزم عدم الفرق بين مقدمتي الكتاب العلم على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها اذ لا يكونان جبارتين عن المعاني
فقط والتالى يلاحظ لانهم قالوا بالتباين بينهما فالمقدم مثله فانما يقول فان التباين بينهما اى بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فموجب
فقط لا بحسب المصدق على الاحتمال الثاني وهو كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فانهم لم يقدموا مقدمة الكتاب بل ذكر من الكلام
قبل المتاحد للاضمار وشرح المذكورين مفهوم مقدمة العلم يتوقف عليه الشرح على وجه البصيرة الكافية ولا مروت في التفتة
بين من المصنفين في ما سبقت من افواه لان المعاني من حيث التعبير بالاظهار المخصوصة مقدمة الكتاب اذ اقامتها مقدمة العلم كما
يتضح من حيث التخصيص في تفسير التخصيص والعلوم واما تصديق بموضوعه فاجتنبنا على اتحاد العلم بالمعاني بالذات والتباين
بالاظهار بالتخصيص على ما سبقت من افواه لان المعاني من حيث التعبير بالاظهار المخصوصة مقدمة الكتاب اذ اقامتها مقدمة العلم كما

العلم والتصوير

مقدمة لعلم الكتاب على الاحتمال الثاني ايضا بحسب المفهوم والمصادق معا وذلك لان الازمان كيفية لا حقيقة فيكون التصديق
 لا يكون بين فهم العلم حقيقة فكيف يتحد مجموع التصور بوجها والتصديق بالموضوع والقائمه اليه بوجهاة عن مقدمته لمعلم
 يتكفّر المعاني عن مقدمته للكتاب لان مجموع التحد وغير التحد غير متحد وانما جزاء مجموع المذكور عن التصور بوجها فهو متحد
 مع تلك المعاني لكن المجموع الذي كلامنا فيه ليس كذلك لمعرفتنا انما الاختيار بينهما بحسب الخلفات اى لمصاديق ايضا اى كما كان
 بحسب المفهوم على الاحتمالين الباقيين اى الاحتمال الاول والثالث من كون مقدمته الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها وعن المجموع
 المركب من الالفاظ والمعاني وذلك لان مصاديق مقدمته لعلم المعاني ومصاديق مقدمته الكتاب بالالفاظ فقط او للمجموع
 المذكور والتعليم من هذين المصداقين في شرح الاول ان يعد مباحث الالفاظ ويعتبر بيان شرف العلم بان موضوعه العلم
 اشرف من موضوع ذلك العلم وبيان مرتبة بالبين ان هذا العلم خادم او رئيس ايضا منها اسس من مقدمته العلم لان مباحث
 الالفاظ وغيرها توجب زيادة البصيرة في اشروع وتكمل ان يرجع التغيير الى مقدمته الكتاب ظاهرا لان الافادة والاستفادة تبنى
 على غرض من غرضين العلم متوقف على تلك المباحث ولا شك في ارتباطها بالمقاسم وكذا غيرها فادرك قول العلم التصور واد
 لمصنف لفظ التصور لفظ العلم لانتبهنا على الترادف بين العلم والتصور المطلق فان اردنا العلم بجمع العلم الحصول على مجاز من قبل
 إطلاق العام واردة انخاص وتبينها على ان يقسم بالحقيقة ان كان باعتبار الظاهر مطلق العلم ايضا سفسا لكن بحسب الحقيقة
 بل بحسب الحقيقة في ضمن الحصول على ذلك لخذ الحصول في تعريف التصور والمراد بان العلم اذن مطلق العلم الشامل للحصول
 وبمختوري وذكر التصور بعد العلم من باب ان الخاص بعد العام ولا يكون في ذكره دلالة على كون التصور مرادفا للعلم لما عرفت فان اردت
 بين العلم المطلق والتصوير لكون ذكره لذلك التبيين لا اى ليس لمقسم بالحقيقة مطلق العلم الشامل للمختوري والحصولي كليهما شاملا
 بالمشاغل للمختوري بقوله علم المجزئات لانفسها لا غير فانه حصولي وعلم الواجب تعالى سواء كان لنفسه وغيره وقد يخص المقسم
 بالحصولي كحادث ومن ثم قيل ان في لفظ التصور اشارة بعيدة الى ذلك التخصيص فان الحصول الماخوذ في تعريف التصور ما
 يستعمل في عرف المجزئات مرادف محدث نظر الى اختصاص التصور والتصديق بالبدهي وانظري واما مختصان بالحصولي كحادث
 فالنصور والتصديق لمختصان بالبدهي انظري ايضا لكونان مختصين بالحصولي كحادث لما عرفت ان المختص بالمختص بالشيء يكون مختصا
 بذلك الشيء ثم لما كان اختصاص المقسم بالحصولي كحادث مما لم يرض بالشك فان انقسم عند الحصولي لمطلق الشئ للقديم
 والحادث كليهما فقال الحق ان علم المجزئات ما هو غير اختصاصا قاطنا علمها وذواتها ومفاتها حضور من ثم المراد بالصفات
 الصفات العينية لان علم المجزئات بالصفات لا تراعي حصولي لا حضوري حصولي قد ينقسم الى النصور والتصديق فان استدل
 على كون ذلك العلم حصوليا ساطعا عاليتا والمعلومية في العلم الحضورى بوجوده الشئ العلوم للعالم بالكمالات ان يكون العلم
 نفسه اى عين العالم كافي علم الواجب تعالى بنفسه او يكون العلوم لعالمه اى من العالم كافي علمها باوصافها الانفسا يستد
 او معلولا كافي علمه تعالى بالكمالات كلها وجملة المقال ان العلم الحضورى مختص في هذه الطرق الثلاث اما انتفاء العينية والحقيقة منها
 فمضى عن البيان واما انتفاء المعلومية فينبه بقوله وانما الكمالات اى الكمالات من العوالم اى الكمالات على السواء اى اى الكمالات
 راجعة الى محتاجات الذات والوجود والمعلومية بالقياس الى الواجب سبحانه فقط يعني ان الكمالات كلها مستقر في ذاتها ووجودها
 اليه تعالى بسبب كونها معلومة له سبحانه فلا ربحان للمعلومية المجزئات على العالم كافي علمها بالكمالات المستند الى ذاته سبحانه

في وصف المعلومات له تعالى فلا يتصور كون السبب أقل من المعلول في الحقيقة بل هو في العلم الحضورى وان متصلة كانت اسوفا
 بصورتها الحقيقية وحدها هي في العلم بالافاضة السببية الاولى التي هي المبدأ الفياضى تعالى شأنه وبذلك لا يتسام لا يقتضيه
 متعلوية لم يتصور للمعلول ثم لما كان في وجودهم من الجبروات لما كانت ساطعة في صدور الحكيمات العارضة عن الفياض الحقيقية
 اعني الواجب تعالى فتكون عللا للاديات ولولم يكون ملوما بالاديات حضورية لتتفق علاقة المعلوماتية وهذا هو الاس
 ما خطه الشرح بقوله الحق لان آه واليهما حفظ قوله الجبروات من العلولى لانه اذا جاز به قوله وكونها اى كون العلولى وساطة
 لصدور السوفا لانه تعالى لا يوجب ان يكون وجودها اى وجود السوفا لهما اى للعلولى بان يكون معلولة لما اذ هو اى الوجود
 المتكون من شأن الجاهل الحق تعالى في المطلق لعل على الروابط جائز مجازا لا بمعنى الجاهل فائدة تعالى في خلق علمه لعل بان علمه
 وارادته وحكمته تكتسب بحدود الالامكان حروف الماهيات وكلمات الماهيات ثم لما فرغ من بيان كون علم العلولى حصويا
 شريح في انقسامه الى التصور والتصديق بقوله فشانها اى شأن العلولى بالنسبة الى الكواذب اى التصديقات الكاذبة مجرد
 الانقسام والحفظ على سبيل الاختزان دون التصديق اما دعيت ان الحق لا يلزم كونه عدما لما يحفظ بل لا يجب كونه دركا
 له فان الخيال خزانة لصور وليس مع كمالها وبالنسبة الى الصواب اى التصديقات الصادقة لما تلحق عليك ان التصورات
 لا توصف بالصدق والكذب فان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولا حكم في التصورات
 فلا صدق ولا كذب فيها كما لا يخفى بالحفظ والتصديق جميعا فعمل العلولى بالنسبة الى الكواذب علم تصورى انفس بالنسبة
 الى الصواب تصورى وتصديق جميعا ولا مزية في ان علمها قديم لعدم كونه مسبوقا باجهل فثبت انقسام المحصول الى القديري والتصديق
 والتصديق وهو المطلوب ذلك اى الشأن المذكور لتبرها اى تنزه العلولى عن الشرور التى هى من توابع المادة ومن
 غوامض الوهم اى غمالاته قال شريح المحققين في شرح المواضع ان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فيعكس كل منها ما ارسم في الآخر
 والوهمية هى سلطان تلك القوى فلما انصرف في دركاتها بل لحياتنا على ادراكات العاقلة وحكم عليها بخلاف احكامها فمن
 سخر بالقوة العاقلة بحيث صارت مطوعة لما فقدت فافوز اعظيما انتهى فعمل من انتهى من السخر بالمقابل ثم كما سدى فقد ضل لا
 سبيل له في ان يعلق المرض بل للذة في الاضراب مما سبق بانكار ما عرفت بدلا من انقسام الكواذب في الحقول لا يبعد ان لا يكون
 الكواذب فيها اى في العلولى انقسام فانها اى العلولى خزائن المعقولات العرفية دون المعقولات المشوبة اى المخلوطة بالوهمية
 الكواذب هى اى المشوبة بالوهم مخروقة في المحافظة التى هى خزائن الموهومات وليست مخروقة في العلولى قد برقية فيه اشارة الى مناقشة
 خلاصة لان المحافظة خزائن لما يدركه الوهم او لعل باعانة الوهم وهى المعانى الجزئية مثل الصدقة والعداوة بين شخصين وليست خزائن
 لما يدركه العقل انصرف بلا مخونة الوهم على الامور الكلية والجزئية المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط فيها بنوع من المداخل
 والخرق من الغالطة ومراكز الوهم اعلم من تتبع كتب القوم والذبول قد يعرض في القضاء الكلية الكاذبة فيلزم انقسامها الى
 ما يلائم فكره انى الحاشية قوله فيها قد تغلط فيها آه لما تقرر عدمه لان القوة الوهمية سلطان القوى ولما انصرف في جميع دركاتها
 قوله فيها قد تغلط فيها آه توحيه لقيام وتجميع المرام انهم استدوا على انقسام صور المعقولات في الجبروات بان انفسهم كالكليات
 بوجه القوة الحقيقية كما انهم يدركون الكليات بوساطة القوة الوهمية وكما تدبر انفسهم عن الجزئيات كذلك تدبر عن الكليات
 والله تعالى اعلم من حال المدرك من الكليات مستقبلا في آخره بخلاف البيان فوجب ان يكون للكليات خزائن تكون هى
 باقية فيها عند ذبول النفس عند ما كان لم يكن يكون على ما بين ايدينا فلو انها قوة جسيمة فلا يرسم فيها صور الكليات فيكون

والحق انه من اجلي البديهيات

المتفق فالمراد من الاجماع اجماع الجمهور كما عرفت لا اجماع المقوم كافة فلا يتوهم ما توهم فادرك اذا الحاجة الى تخصيص لما يلي عليك ان احكام
 المخصوص تجري في المطلق فانحصار مطلق العلم في البديهي والنظري والذين هما من احكام المخصوصي بحدوث ليس الا انحصار فرد
 فيها صحة سناد حكم فرد من افراد المطلق اليه هذا والتحقيق في التعليق المرضي والتعميم النسب بقواعد الفن اي فن المطلق فان لم يكن فرد
 كلية شاملة لجميع افراد موضوع العلم وقية ختلاج بين التعميم عبارة عن كون الحكم متناولا لكل فرد فرد ولا ريب في عدم مبقاة اذا انقسم
 الى البديهي والنظري انما يتاتي في المخصوصي بحدوث فقط لا في كل فرد من افراد مطلق العلم تخصيص مورد انقسمه انساب للاقسام
 من التعميم المقضي الى الابهام فافهم فان قلت كيف يصح ذلك اى جعل المقسم مطلق العلم فان المقسم في موارد التقسيم انما هو
 المطلق بالتوصيف اعني موضوع القضية الطبيعية اى الماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لكن الابان يعتبر الاطلاق قيداً والا فتنق
 مطلقه بل صارت مقيدة بل الاطلاق انما هو شرح وعنوان لمرتبة من مراتب الماهية ولا يبرسي اليها احكام المخصوصي صلا كيف
 الاطلاق مناف للمخصوص وانما توجد في الذهن من ثم تسمعه يقولون ان القضية المنقذة منه يكون دهنية لا حقيقية كما قيل
 لا مطلق اشئ بالاضافة اعني موضوع الماهية القدمائية اعني الماهية الماخوذة لا بشرط شئ وهي تصلح للتكثير والتوحد وتوجد بعين وجود
 الاشخاص وتعين تعيينات متفاوتة ويجري فيها احكام العموم والمخصوص جميعا كما هو مشروح في موضعه فان لم يقتصر على ان يوجد
 من حيث العموم والاشتراك فان تقسيم عبارة من ضم قيود مختلفة الى امر واحد قابل للعموم والاشتراك هذا الامر هو المقسم لا بد من
 حد للعموم والاشتراك فيه فثبت ان المقسم هو اشئ المطلق لا مطلق اشئ قلت اولاً لا نسلم ان المقسم هو اشئ المطلق لان تقسيم عبارة
 من ضم قيود متخالفة الى اشئ ومن البين ان هذا الضم انما يمكن الى نفس اشئ لا بشرط شئ كيف وضم القيود المتخالفة انحصارها لا يصلح له اشئ
 مطلق من حيث الاطلاق ضرورة تنافي العموم والمخصوص فالقول يكون المقسم هو اشئ المطلق لا مطلق اشئ فاسد والارادته على الفاسد
 هذا لا يرد غير ان يصحى اية وثانياً انه لو تنزل من ذلك كله وسلم ان المقسم هو اشئ المطلق لا مطلق اشئ فحينئذ يجعل مورد التقسيم جنس
 غنم يعنى ان كون المقسم اشئ المطلق انما هو في المقسم حقيقي لا في المقسم الظاهري ولكن فيجعل المقسم في الظاهر جنس ما هو المقسم بحقيقة
 في النوع وهو الماخوذة مع الاطلاق اى اشئ المطلق والماجنس هو الماخوذة لا بشرط شئ وهو المراد بمطلق اشئ كما هو هنا اى في شكك
 تسم العلم الى التصور والتصديق فانه جعل المقسم هنا مطلق العلم فلا بد من ان يوجد ذلك الجنس اعني مطلق العلم لا بشرط شئ حتى يصح
 سناد الانقسام الذي هو من احكام نوع حقيقة اليه اى الى الجنس وذلك لما ديت ان حامل احكام المخصوص انما هو مطلق اشئ لا اشئ المطلق
 ما ذلك النوع اى نوع العلم الذي هو الجنس اعني المخصوص او المخصوصي بحدوث وهو المقسم للتصور والتصديق بحقيقة لا بحسب الظاهر
 وما خوذ بحسب الاطلاق بحسب التعميم كما هو المعنى فاحصوى المطلق او المخصوصي بحدوث المطلق منقسم الى تصور والتصديق قوله ان
 اى العلم من اجلي البديهيات هذا المختار عند المحققين قال الحق في شرح الاشارات علم ان العلم يختلف في ماهية العلم اختلافات
 طاماً وطولاً الكلام فيها الاختصاص بل الشدة وضوحها فتنم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك وتكون من
 بهد الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف اشئ بل يخصه فانص على ان ماهية الادراك بديهية واختصاصه وضعي فحينئذ
 من التعريف وضوحاً وانما هو شدة وضوحها كما قال الشارح وانما اختفى جوهراته اى ذات العلم الشدة وضوحها اى وضوح ذات العلم فلا يتوهم
 ماهية العلم فحققت على العلماء الراغبين حتى اختلفوا فيها فمرفوعة بتعريفات شتى وحصل منه الاختلاف في كونه من قوله كيف لا يتوهم
 الانفعال فكيف يصح كون العلم من اجلي البديهيات ذلك لان حقار الماهية قد يكون لشدة وضوحها كما انه يكون لشدة خفائها

في نفسها وافتقارها لمبدأ العلم انما هو من القسم الاول لا من القسم الثاني فلا يخجل في كونها من ايلي البداهيات كما ان من المحسوسات
تشبيه المعقول بالمحسوس لا يصلح في الظهور بجدي يمنع من تمام البصيرة كذا الشمس كذلك من المقولات ما يبلغ فيلما في الظهور كذا الشمس
حتى يمنع من تمام الادراك كالمعلم تقريره انما كذا الباصرة فيخرج عند مشاهدة الشمس لاجل كمال نورها فلذلك الباصرة تدبر عن مطالعة وجلي
البداهيات كالمعلم لاجل تمام وضوحها فانه سبب ظهور الاشياء فان كل شيء انما يتكشف بالعلم كما ان الوجود سبب الآثار فتشبه سبب الاثبات
يجب ان يكون العلم في نفسه نظرا اى انظر الاشياء ليس فيه شر الظلمة الاضافية بيانية اى شئ من الظلمة كما ان يخرج من الظلمة ولا يفسد انفسه
جوهر ذاته من شدة الوضع بحيث يمنع من كمال الادراك وهو ادراك كنهه لا لانه خفي في نفسه كذا في الحاشية فيتنظر العلم الى
تشبيهه لا لانه خفاء فانه ليس خفيا في نفسه بل لان عتولنا انجز عن كنهاته كما ان انخاش اعجز عن مشاهدة الشمس قال في الحاشية
ضرب عايفهم من السابق ان شدة الوضع توجب اختفاء جوهر ذاته فاعرض بانه لا يجب للاختفاء في جوهر ذاته بل يوجب عجز العقول
عن تمام ادراك كنهه في هذا التشبيه الماء الموضوع في الاناء لروية مثال الشمس صورتها المحسوسة وفيه نظر معارضة من تلقار
القائلين بتفكير العلم على الذاهبين الى براهينه لان العلم من مقولة الكيف ومعناه هو الصورة الحاصلة لما هو كمشو على الذاهب
الاصح او من مقولة الاضافة فتعاقب حصول الصورة او من الانفعال ومعناه اذن انتقاش النفس بصورة الحاصلة كما قيل انشاة الى
مخرجية يدين المتدبرين فوضع المرام ان العلم على تقدير كونه من الاضافة يكون من الامور الالائية التي لا تحصل لها الا بعد الانتهاء
وهو كما ترى وان كان من الانفعال لكان للقبول دخالة في الانكشاف والبداهة تشهد بان الانكشاف انما يحصل بمجرد الصورة
لا دخل فيه للقبول على كل تقدير من التقادير الثلاثة المذكورة يجب له فصل مقوم لما يستلزم تازا بهيته عن سائر البداهيات لئلا
مهما في تلك المقولة فيثبت له اى للمعلم حد موصل الى تصور به الكنه وهو اى التصور بالكنه مخفى بالنظريات فيكون العلم نظرا بالبداهة
فصله عن كونها على البداهيات وتقدر به ذلك الاختصاص بانه لم يجوز ان يحصل احد دفعة ثم يحصل المجدود دفعة كما ان صاحب
القوة القدرية يحصل عند صورة الدليل دفعة فيحصل له نتيجة دفعة فالقول بخصائص التصور بالكنه بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التشبيه
على القضا بالضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف الضروريات التصورية في صورة احد الان يقال جواب عن ذلك النظر كونه
اى كون العلم كذا او غيره من الاضافة والانفعال من قبيل كون حصوله متخالف كجوهرة جوهرا محمول على التمثيل دون ان يحصل ما عرفت ان
فصل كل نوع من آية متوالية كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقا فضا فان صدق بجنس على الفصل صدق على
شخص فقرر الجواب ان اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من المقولات مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون المقولة جنسا لما يجوز ان يكون في ذلك الاندراج
من قبيل اندراج حصول انواع المقولة تحتها لما اقرر به من انفصالها عن عقلية فلا يكون المقولة جنسا لما فصدق المقولة عليها
انما هو من قبيل صدق اللوازم على ملزوماتها فذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا تكون
المقولة جنسا لما حتى يكون لها فصل فكون مقولة بالكنه شئ من الخلق في صدره انه قد ثبت في مقامه ان موجودا لا يخلو من ان يكون
مندرجا تحت مقولة من المقولات بان يكون جنسا لخاصة احد ذواته فانه يقول بجنسية المقولات اى كون المقولات جنسا لما ينشأ عنها
بقياس الى الكميات التي هي تحتها اى تحت المقولات لا بالقياس الى البساط فان المقولات بالجنسية اليها اعراض مائة لا اجناس
واللازم كبرها ولا شك ان العلم من الخلق البسيطة مخروق لمحدود ومقطوع فان توهم ان المقولات اذا كانت اجناسا لكميات
واعراضا فمادة للبساط فيلزم كونها تشكيكية تحت مناط تشكيكية بمواظفات في المصدق وذلك يناقض مسلك المشايخ من عدم
جريان تشكيك في الذاتيات ارجح بان ذلك لا يمنع عندنا هو بالنسبة الى اى ذاتية له لا بالقياس الى جميع ما يصدق عليه

على تقدير اللزوم على تقدير التسلسل أو لزومه على التقدير انما هو بعد كما خاط ان مجموع سلسلة الاعتبارات الغير المتناهية
 كالجزء الاول من سلسلة في ان نورية مستفادة من الغير فيتم تحقق بالعرض بدون بالذات بخلاف الدور فان لزومه فيه
 لا يقتصر الى هذه الملاحظة لان نورية كل من الغير و العلم مستفادة من الآخر وليس هناك ما هو نور بالذات وجملة المقال ان الدور لا
 والحكام متساويين في نفس لزوم المجد ولكن عدم اوصية على تقدير التسلسل لم يخص المستدل لذكره فاقدم فاقبل اي اعترض على
 ذلك الاستدلال ثم هذا الفرع على كون الاستدلال ارجح الى ما ذكره الشارح يجوز ان لا يتوقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم تفصيل
 هذا الاخر ارض موقوف على بيان الفرق بين حصول الشيء وتصوره وهو ان ارتسام ماهية العلم في نفس يكون على وجهين احدهما
 ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تصور ما ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب
 لا تصاحبها من غير ان تصور ما وانما ان ترسم الشجاعة في النفس بصورتها وهذا هو حصولها على قياس تصور الشجاعة
 الذي لا يجب انصاف النفس بها اذا ورثت هذا فقرير الاخر ارض ان الموقوف على تصور الغير على تقدير كون العلم كسبيل انما
 هو تصور حقيقة العلم وليس تصور الغير موقفا على تصور حقيقة العلم حتى يلزم الدور بل على حصوله لا تنع حصول المقيد بدون حصول المطلق سابقا
 لان المقال لم يقل ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه او رده من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه من ترتب على تعلق العلم
 فلو كان العلم انكشافا ظاهر يتعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان امتناع فيه ان حقيقة
 الكلية بل هي مكتسبة اود بهية لا في كونه مبدء الانكشاف كذا في بحاشية قوله فيها والفرق بين الامرين اي بين توقف تصور الغير على
 تصور العلم وبين توقف انكشاف الغير على تعلق العلم ظاهر لا ستر فيه الاول في جزير البطلان لما دعت ان تصور العلم انما هو مبدء الانكشاف
 حقيقة العلم لا الانكشاف شيء ماسوا بخلاف الثاني فانه مسلم بامرية قوله فيها الا ان يقال آه المقصود منه تنزيه التوجيه الذي فادى بها
 تنزيه الدليل السالط توضيحي ان ذلك لتوجيه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدء الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
 مبدء الانكشاف بالذات بل بالعرض لم يسطر الغير كان الغير مبدء الانكشاف فهو ان كان مبدء الانكشاف لذاته فهو العلم والا فان
 كان مبدء الانكشاف بالعرض فلا يوسط العلم فيدور اولا وسطه غيره فان كان ذلك الغير مبدء الانكشاف بالذات فهو العلم والا فممكن
 مبدء آخر للانكشاف الكلام فيه الكلام فيلزم التسلسل لكن الكلام في كون العلم مبدء الانكشاف بل في كون حقيقة بهية او نظرية
 ولا يلزم شيء من المجدورين اعني الدور والتسلسل عند تقدير كون تلك الحقيقة نظرية اذ انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم
 لا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوف على تعلق الغير فانكشاف العلم ليس موقوف عليه تعلق العلم ليس موقوف نعم لو كان
 انكشاف الغير موقفا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقفا على تعلق العلم ويكون
 تعلق العلم موقفا على انكشاف الغير كان دورا واذا ليس فليس كذلك في بعض الحواشي قبل القائل حجة الاسلام ابو محمد الغزالي حيث
 افاد ان العلم ليس ضروريا بل هو نظري ولكن بعينه تجديده الحقيقي الذي يقصد به ابتداء تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر بعبارة
 جامعة للجنس والفصل التامين فان ذلك التعسر في اكثر الاشياء بل في المدركات بحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الحقيقية
 فالمراد بالتحديد على الوجه الحقيقي هو التحديد على الوجه المطابق لحقيقة الوجود في نفس الامر نظري تجديده اي تحديد العلم على الوجه الحقيقي
 قد عرفت ان المراد منه انما بعبارة جامعة للذاتيات اي بالجنس والفصل القويين متعسري وصل الى حد التعذر فانه لا يقدر عليه
 الا صاحب النفس القدسية لا ناقد غيرنا في تحديد الحقيقي لحداب بالتوصيف اي التحديد الحقيقي لاكثر الحسيات اي المدركات بحسية كالمسك
 مثال لما هو محسوس بالشم فخرج في تحديد الادراك الذي هو من العمليات محمرا لا شتبا به بغير بالعرض العام والفصل بالخاصة ولكن

كالتدوير والسرور

وهنا ان معرفة العلوم على ما هو به هذا ما اختاره القاضي ابو بكر الباقلاني ومنها ان عبارة عن ان الذي يجب كون من قام به عالما بهذا المختار
اشيخ ابي بكر الاشعري وقال شليح المواقف اجود تعريفاته انه صفة توجب تميز الاحتمال التقيض هذا التحقيق الحق في شرح الايقاعات
وشليح المواقف فتبصر لا يقال النظرية والبداهية من خواص العلم المحصولي المحلوث كما اقتصر في مقوله وعلم العلم علم حضور
لما اقرر في محله من ان علم النفس انما وصفاته انما العينية حضور في فلا عقل كونه بديهي وانظر كيف يصح تلاقح العقل والوجدان في بداهته ونظرية
لان العلم اوجب عن ذلك الاخر من المتعلق بما به اى ماهية العلم الكلية علم حصول لانها ليست من الصفات الاجتماعية للنفس
يكون علمها حضورا بل هي حقيقة من الحقائق التصورية وعلمها علم حصولي لا حضوري وهذا المتنازع فيه في هذا المقام واما العلم
المتعلق بفرد من الماهية الكلية فلا شك في كونه حضورا ولا كلام فيه قوله كالتدوير والسرور اعلم ان المصنف اراهم ان
اى بداهة النور والسرور بالصورة الاجالية التي هي للصورة التفصيلية التي هي للوجود ان يكونا اى النور والسرور
قطرين بالصورة التفصيلية كذا حال كل حقيقة مركبة فانها بداهية بالصورة الاجالية ونظرية بالصورة التفصيلية ومن بهنا اى ما ذكر من
ان المراد بداهتهما بالصورة الاجالية ونظرية بالصورة التفصيلية يقتضي اى يستنبط في القاموس المحيط الاقتراح ارجال الكلام وتنباط
اشي من غير سماع انتهى ان النزاع بينهما اى في ان العلم بداهي او نظري لفظي وهو عبارة عن تنازع المتنازعين في لفظ واحد
بان برهنا اى معنى وحكم عليه حكم والاخر معنى آخر وحكم عليه حكم آخر كما يقول عدد بركته ويريد به مصطلح النحويين ويقول الآخر
ليس بكونه ويريد به مصطلح المنزعين ثم تنكروا عليك ان في هذا المقام نزاعا عظيما آخر وجوان الاختلاف في التحديد الحقيقي للعلم اوفى تعريفه
مطلقا فانما هو المستصفى ان تحديه الحقيقي عسير جدا وليس طري معرفة الاشياء القسمة والعرض من بعض العبارات بحسب التعريف
مطلقا قال في الحاشية هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الاحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفرضين اما على تقدير بساطتها
وبناء بداهته على البساطة فالمراد معنى راجع الى البساطة والتركيب انتهى قوله فيها هذا اى كون النزاع بين بداهة العلم ونظرية
لفظيا قوله فيما عند الفرضين اى الفاضلين بداهة العلم والقائلين بنظرية هذا وان انتهت التوضيح فارجع الى التعليق ارضى فان قال
بنظرية اى نظرية العلم او صورته التفصيلية ومن ذهب الى بداهته اى صورة الاجالية قال المصنف في الحاشية المنهية الاول الى التبد
من الحيات اى من المبدء المحسوسة والاشياء اى السرور والوجدانيات لانه كيفية عارضة للنفس فهو من الامور المعقولة والظاهرات له
كالنور والسرور والتفكير وتظهير العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حذف المضاد ثم التفسير عبارة عن تشبيهه في الحكم بامر آخر فاير له ايضا
في ذلك تشبيهه العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البداهة بمعنى كما ان النور والسرور بديهيان كذا العلم المطلق بديهي وهذا ما يصح اذا كان
البداهة ونظرية مصنفين للعلوم والا فكيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبداهة كذا في بعض اشوج ويمكن ان يجعل قوله كالتدوير والسرور
اشارة الى ما هو المشهور في هذا المقام وهو ان تشبيه العلم بالسرور والسرور بالعلم لا يخلو لان التشبيه بان يكون ذلك من فرد ودوا خلاجه ويقال
كالعلم بالنور والسرور اى يقدر لفظ العلم قبل النور والسرور ليكونا من فردا مطلق العلم واذا كان يكون عوى البداهة مع التشبيه بان يقال
وهذا اى علم النور والسرور علم خاص بديهي وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام فالعلم المطلق ايضا يكون بديهي وهذا المطلوب وانما على تقدير
يكون عوى بداهة العلم المطلق بلا دليل فلا يتم الا بعوى بداهة بداهته ويرد عليه اى على استلزام بداهة الخاص بداهة العام المتنازع
المشهور ان من منع كون العام ذاتيا للخاص منع كون الخاص كذا الكنتي في ذلك استلزام موقوف على شطرين متعارفين احدهما في جانب العام
وهو كونه ذاتيا للخاص ثانيهما في جانب الخاص هو كونه متصورا بالكنة لا بالوجود هذا ان الشيطان منه ما نحن بصدده يجوز ان يكون مفهوم العلم

الاول من الحيات والوجدانيات
من الوجدانيات والظاهرات
والعلم انما هو تشابه على ما هو
المشهور في هذا المقام
وهذا العلم حاضر في العلم
تستلزم بداهة العام ويرد عليه
المتنازع المشهور ان من منع كون
العام ذاتيا لكون الخاص كذا الكنتي
ولكن منع كون الخاص كذا الكنتي
بأن المنع من كون ذلك في
لا يجوز ان يكون كذا الكنتي
الاول من الحيات والوجدانيات
تستلزم بداهة العام ويرد عليه
المتنازع المشهور ان من منع كون
العام ذاتيا لكون الخاص كذا الكنتي
ولكن منع كون الخاص كذا الكنتي
بأن المنع من كون ذلك في
لا يجوز ان يكون كذا الكنتي

معرضا عما لا يتحتم من العلوم لاجتماعها بجزا ان يكون البديهي هو علم النور والسرور بالوجه لا بالكنه فلا يستلزم بل بهتداه به العلم ولي من عند نفسه
طريق ذو قى لرفع هذين التعيين لكن خوف الخلل في بعض كره انتهى في تلك الاضافة على ان في كل الطريق صحيح بل من ان ينصفون الطريقين
عن الجبال لمسلم في كل الطريق الذوق ان يجعل الخاص كعلم النور مقيدا والعلم كالعالم مطلقا وبهتداه بهتداه العلم المطلق المسمى المطلق
جزءا خارجي اى لم يوظف قصدا ومفهوم منفرد وهذا هو المراد من كونه جزءا تفصيليا كما انبأه في التعليق الرضوي ومن سقط ما توهم من ان المطلق
لو كان جزءا خارجيا لما صح حمله على المقيد اما دريت ان الجزء الخارجى لا يخل على الكل وانما الى ذلك لان المطلق يكون موقفا على المقيد
فالمراد من المقيد المقيد البديهي مقصوره اى تصور المقيد بدونه اى بدون تصور المطلق مما لا يتصور ثم موضع المرام على ما افاده بعض
الاعلام ان العلم لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضا عما له فلا يلزم من تصور الخاص ان تصور العلم مطلقا
واما المطلق فهو جزء خارجي للمقيد فان المقيد هو المطلق مع المقيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بالنور مقيدا
لم يكن ان يقال ان مقصوره لا يستلزم تصور العلم بخلافه لان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص فانه يرفع بما ذكره الشارح من الطريق
ان ذوق منع كون العلم ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله لا يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه
ما فلا يلزم تصور المطلق المسمى بالوجه كما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو يدعى الاحتمال لكونه انتماعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي
فلا حاجة الى الاستدلال على بديهيته لانه لا يخل للخاص مقيدا فان ذلك المفهوم وحده بديهيان بديهته عمدا ان الطريق الذي ذكره
شارح فيما بينهم فلا يلزم تفسير الطريق الذوق في كلام المصنف بما ذكره ومن عند نفسه طريق الخ انتهى وفيه اى في الطريق الذوق في
المذكور نظر الناظر هو صاحب المواقف فان الضرورى اى البديهي هو العلم الجزئى كعلم النور مثلا لا مقصوره فليس تصور الخاص
او المقيد حاصل عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهييا قال في الكاشية لا تصور مفهوم المقيد اعنى العلم بالنور مثلا
واما العلم الجزئى فهو حاصل بنفسه بصورته لانه علم ضرورى لنفسه انتهى كما اصل مقيدته لا بصورته بل بديهيته علم ضرورى المتعلق بشئ مخصوص
كالنور مثلا وهو غير مقصوره اى غير مقصور حقيقة لتصور الحقيقة علم حصولي كذا في الكاشية معني ان مقود مقيد العلم الجزئى علم حصول العلم الجزئى
علم ضرورى فلا بد من الغاية فيها ولا يستلزم اى لا يستلزم العلم الجزئى تصور حقيقة العلم ثم تخيل النظر ان العلم المقيد علم جزئى متعلق بشئ مخصوص
وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن ابته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل مقصوره فالعلم المطلق وان كان مطلقا في ضمن المقيد لكن
لا يستلزم مقصوره لانه لا يفتقر في مقصوره الى كمال مستانف او كثيرا لا يحصل لنا علوم جزئية لعلوها خصوصية ولا مقصور شيئا من تلك العلوم لان كمالها
هناك الى العلويات الى العلم كذا في الكاشية وفتقر في مقصورها اى تصور العلوم الى كمال مستانف بان يضاف النظر الى العلوم كما كان للحاظ
الى المعلومات فمصولها ليس من مقصورها ولا يستلزم لانه فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بشئ مخصوص تصور افلا يلزم تصور العلم المطلق
اصلا اى لا بالذات ولا في ضمن المقيد اذ لا يلزم تصور مفهوم المقيد من حصول علم جزئى كذا في الكاشية مقيد علم جزئى بوجه ثم لما كان المقيد
ان يتوهم ان المطلق انما يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل المقيد في العقل حصل مطلقا ايضا فانه لا شك ان الحصول هو التصور فحصول العلم
الجزئى هو مقصوره وتصور المقيد المتضمن للمطلق يكون مستلزم تصور ذلك المطلق وقد يقوله بالجملة فرق بين حصول العلم الجزئى كالحاصل
بنفسه اى لا بصورته لانه علم ضرورى بنفسه للعقل بين مقصوره اى تصور العلم الجزئى والاول علم ضرورى بزمانا العاليية الانكشاف
دون الثاني اى التصور فانه علم مقصور على كمال المستانف فالمراد من الحصول هناك هو الحصول على الشياء اى كالفريق بين
حصول الشياء بنفسها الموجبة لانصاف بكونه شيئا ما مقصورها الذي هو ليس كذلك فحصول الشياء في مقصوره لا يتصورها ولا مقصورها
يستلزم حصولها فحين حصول المغايرة بينهما لا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر كذلك القول اى الجواب عن تلك النظر ما نا

قوله لا يستلزم
فان قيل ما كان المقيد
العلم الجزئى
فان قيل ما كان المقيد
العلم الجزئى
فان قيل ما كان المقيد
العلم الجزئى

نعم تنقيح حقيقته عسجد جليل

استدل ببداهة العلم بالنور على بداهة حقيقة العلم حتى يتوجه الظرف فقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصور وفضلا عن بداهة
تصور حقيقة العلم بل استدلال ان الكلام في مفهوم التقيد البدهي عني اعلم بالنور مثلاً فان التقيد هو الاستدلال ببداهة تصور مفهوم التقيد
البدهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا ريب في استلزام بداهة تصور مفهوم التقيد ببداهة تصور مفهوم العلم المطلق لا يجدي نقعا
غير لقوله القول اذ لا يورث ذلك الكلام بداهة حقيقة العلم بالكنه اذ كيفية اى كيفية تصور مفهوم التقيد بصورة اى تصور العلم المطلق بوجه
اجمالى حاصل من نفسه في الذهن مع التقيد ولا كلام فيه فانه بدهي قطعاً واما الكلام في العلم بالكنه لاني اعلم كنهه ثم توضيح المرام على
لاني بعض الحواسي ان لا يلزم من بداهة تصور مفهوم التقيد بداهة تصور مفهوم المطلق اذ تصور مفهوم المطلق في ضمن التقيد يكون على وجهين احدهما ان تصور
مفهوم المطلق في ضمنه بوجه اجمالى وثانيهما ان تصور بوجه تفصيلي واللازم ببداهة التقيد انما هو بداهة المطلق على الوجه الثاني وهو ممنوع
فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون بداهة التقيد لكون تصور المطلق بوجه اجمالى بديهياً حاصلًا بنفسه في الذهن مع التقيد لكون تصور علمه
وجه تفصيلي بديهياً وكلامنا انما هو فيه انتهى قوله نعم تنقيح حقيقته اذ اعلم ان حقيقة العلم ان كانت في شئ تجوهر بالحق على روعك ان
المصدر روعان احدهما غير شقيق كالضرب ثانياً ما شقق من الاسماء البجادة كالنجم من الحجر والنجوم من الجوهر ثم يجوز ان يمتنع
الحقيقة لا بمعنى الكائن لاني موضوع والنجوم بمعنى تحقق الحقيقة لمقتضى اى مركبة من الوجوه اى الذاتيات فغسل التنقيح لتفسير الالفاظ
بين الذاتي والعرضي لاشتباه البعض بالعرض العام وفصل في الخاصة فتجريد كسائر الخلق اى مركبة عن الالافى وان لم تكن حقيقة العلم
مركبة بل تكون بسيطة كسائر الخلق البسيطة فلما مر من الاختفاء لشدة الوضوح اى وضوح ماهية العلم اذ هو اى العلم اظهر الاشياء وكلها
ونسبه اليها كنسبه الشمس لظلالها في انما صور انخاش كرايا الوطواط ليمسى اصفر عينية وضعف بصره وداعه وجملة المقال ان
وجه تصور التنقيح شدة وضوح اية عند البصيرة كما ان الشمس تبهر احساسها باصرة انخاش كرايا وضوح وضعف باصرتها وكذا
اى التنقيح حقيقة العلم افرقت اى اختلف الفرق في تعيين ماهية اى ماهية العلم وفصل اى فصل الاذواق ان النفوس كذا يقول لكونها
مشارة لاني الامكان وانما اصل النفوس بالذكر لان كلامنا هنا في حقيقة علمنا بل هو بدهي او نظري كذا في بعض التعليقات لما كانت
انفسنا اظهر كما يستدعيه طبع الاسكان بعد اعطيت على علمه المصدر مرجعي اسم لافا على النسبة الى ما هو غير ذاتها صفاتها اية فانه تعليل
للبعدية والغير مألوف الى ما هو صولة ليس معلولاً لما اى النفس لا انعامها ولا شك ان القرب ينحصر في الطرق الثلاث للتصوي من العلانية
والخفية والحيثية وقد افرقت الطرق بين فيما نحن فيه فقد انما مستلزم لقدر ان القرب ثبت البعد وهو المطلوب واما اقتصر على الاولين
ولم يذكر البينية لظهور انها ما احتاجت النفوس الى اعلام العلم وهو البعد القياض تعالى شأنه فاذا علمنا ما بالاضافة فمقتضى البعض
اذا انكشف له شئ فبعد ان انكشف في علم النفس بغير ذاتها وصفاتها اى اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم قد حصل الآن ولم يكن حاصلًا
قبل من هو مختار جمهور المتكلمين للتأخير للوجود والذهني والاورا الامام فخر الملة والدين القائل في شرح الاشارات عند الاشارة
على الفلاسفة بان ذلك انما يدل لوتهم على الوجود والذهني لا على كون الوجود والذهني علماً لا يجوز ان يكون اضافة بل قد
هو على اضافة فخر اى فخر افاض من البعد القياض على نفس العالم فقط اى من غير ان يحصل بناك صورة من العلوم
في نفس العالم وهو صفت و اضافة بعضه اذ حصل النور القاهر حدث لتعلق بين العالم والمعلوم بغير ان عند الفلاسفة يتبدت
والعربية بالجملة الانجلانية وهو مسلك المحققين منهم اى من المتكلمين تتلو عايب انه قد افاد فضل التحقيق ان هذا هو مختار علمنا
العلمانية كشرحهم الله تعالى ويهون ذلك لضعف الجملة الانجلانية وهو لا يشكر الله سبحانه قد اصابوا في ان ينشأ الانكشاف

احالة الاشياء كعلمهم قد اخطوا في نفى لوجوده الذي اذ لم يكن علمهم المحمدي ان كتاب تعلق العلم بالاشياء المحمدي ونسب المحمدي
 المحمدي وايضا قد اخطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا من تلك الاحالة الانعلاية فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف
 هؤلاء في ان العلم اى العلم المطابق للواقع وبموجب اى العلم الغير المطابق له بل هما متحدان بالحققة او متباينان وان الحق هو الاول
 فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع كان العلم المتعلق به علم مطابقا والا كان
 جهلا غير مطابق انتهى او باختلاف صورة الخطا من دون الانقسام الى النور وبقائه محب بعض الحكماء حيث قالوا بان العلم هو صورة العلم
 التي حصلت في نفس العلم بدون ذلك الانقسام او بمعنى الصورة مقابلة مع ذلك النور فمنها اى في تحقيق العلم ثلثة امور
 ذلك النور وتلك الصورة والتاخرى قبول النفس الصورة فالفرق من الحكماء الى كل واحد منها اى من الامور الثلاثة فعلى
 الاول اى على تقدير كون العلم عبارة عن النور الذي هو عبارة عن احالة الادراكية من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه ثم توضع
 المقام على ما في بعض النسخ ان النابيين الى ان العلم سببه احالة المعبرة عنها بدلتش وقنان فشرقة عمت انها انتزعية و
 فرة اليقنت انها انتزاعية وكلم يرون انها من مقولة الكيف وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة
 الكيف الاختصار الكيف في الاعراض الانتزاعية في غاية اسفوط لان كسب من الكيفيات امور انتزاعية كما لزوجية وانفردية
 وغيره انهم يقولون بكون تلك الحالة انتزاعية بالكل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة ومنشأ الانكشاف
 حقيقة يستحيل ان يكون حرا انتزاعيا وان الحب الى منشأ الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون احالة الانتزاعية فالحق ان العلم
 التي هي منشأ الانكشاف حقيقة انما هي انتزاعية وعلى الثاني اى كون العلم عبارة عن الصورة ايضا منها اى من مقولة
 الكيف عند النابيين بالشيء والمثال لان المثال كيفية نفسانية قلبية يلتبس كالكيفيات انتزاعية القاسية بالاجسام في الخارج
 وتابعة للعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بالنفس في الذهن قال في الحاشية معنى في كونها من المقولة العينية
 فاذا كان العلم جوهر كانت الصورة جوهر او اذا كان عرضا كانت عرضا من المقولة التي يكون المعلوم منها انتهى لقولك اولاً ان المقولة
 بان الصورة احاصل في الذهن هي العلم فترقوا فترقق فرقة ذهبت الى ان احاصل من الشيء في الذهن الذي هو العلم مثال ذلك
 الشيء وشبهه المقارن له بالماضية وشرقة ذهبت بان احاصل من الشيء في الذهن نفس حقيقة هو العلم فالادلون يذهبون الى ان العلم
 مطلقا هو اشج احاصل في الذهن من مقولة الكيف والاشدرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن ذلك لا يستقيم
 على من ذهب الى العلم عندهم تابع للمعلوم وثانيا ان تصور يذهب الزاعمين بالشيء والمثال انه اذا علمت الاشياء حصلت في ذهن
 العلم صور ومفاهيم ذلك الصور والمفاهيم مغايرة بالماضية لذوات الصور فصوره زبليست عين زبدي ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة
 الانسان الموجود في الخارج فتلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وسببه المستوفى بالامثال والاشباح وتلك الاشج
 لها اعتبار ان اعتبارا قايما بالذهن واعتبارا نفسانيا قطع النظر عن القيام بالذهن من عند هؤلاء بالاعتبار الاول علوم وبالاختبار
 الثاني معلومات والاشج هذه الاشباح وانما هي معلومة بمسألة الاشباح وهذا التفصيل والتحقيق في بعض النسخ ثم لما كان
 القول بكون الصورة تابعة للمعلوم في كونها من المقولة العينية مخالفا لعموم العلم من مقولة الكيف فتنسب الى البعض الاندفاع تلك
 اى الحق بالكتاب انما هو ان المقولة الا ان يرتكب بالجوهر كقيل قلنا جلال المابة والذين الدواني يعني ان علمهم العلم من مقولة
 الكيف يجوز وسامته بتفسيرها المصور الدنيوية بالامور بعينية المتدبرية بتمت مقولة الكيف حقيقة وزقية فحققت الامر بان هذا التحقيق كما نراه
 خال عن التحصيل بل هو من التحقيق انتهى وهذا التفصيل في التعليق وعلى المثال اى كون العلم عبارة عن قبول الصورة

من قبولة الافعال ان يفان قول صورة ليس معناه الاكون الذين محلا للصورة والحيلة نسبة بين المحل والحال من البدييات
 ان العالم عبارة عن نفس تتعلق ونسبة لانها معنى اعتباري انتزاعي وبان الصورة حاكمت بان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا محل
 للقبول فيه هذا واختار عند المحققين الرازيين في العلم هو الاول اي انور ويعبرون عنه بحالة الادراكية وبالحالة الانكشافية فالتعريف
 الاول هو الشائع بين المتأخرين من الحكماء والميلانيين والثاني هو المتعارف بين المتكلمين المحققين ثم لما وقع في عبارات بعض المتأخرين
 ان الحالة عرضية للصورة وور وعليه ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت الحالة عرضية للصورة كانت محمولة عليها بالمواطاة
 وهو كما ترى لان المواوي لا تحمل بالمواطاة او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة فدفعه الشارح بقوله وهي عند عدم
 قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة ومقارنة لتلك الصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينها اس
 بين الحالة والصورة علاقة العروض الاعلى المسماة كالكتاب الضاحك فلما ان كلا منهما عرضي للآخر من حيث المقارنة في
 موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع من دون عرضها للصورة
 والحق في تحقيق العلم ان العلم نور ظهور قائم بذاته لا عرض قائم بغيره كالانوار العارضة للاشياء واجب لذاته اي عيه تعالى فهو بسيط
 وليس مندرجا تحت شئ من المقولات العشرة فان العلم حقيقة لا يعلم بالمعنى المصدرى الذي يعبر عنه في الفارسية بدلتن
 انما حقيقة مبدأ الانكشاف الاشياء وظهور بان يكون هو بنفسه اي بذاته لا بواسطة استناده الى العلة مطابقا لمعنى الظهور
 وصدقا فاحكم المكن لان في حدسي مرتبة ذات مع قطع نظر عن علته الموجدة في بقعة القوة الاضافة من قبيل كبحر الماء والبقعة
 في اللغة قطعة من الارض غير اليابسة اي محلا لعدم اقصاء الوجود يعني ان المكن ليس مقتضيا لوجوده لانه مقتض لعدمه الا ان
 مقتضايا لزم الانقلاب فان توهم ان المكن كما انه ليس بمقتض لوجوده كذلك هو ليس بمقتض لعدمه فلم جله الشارح محلا للعلم
 للوجود وانزع بان الامران كان كذلك لكن الوجود متناق الى اعله الموجدة بخلاف العدم فانه لا يحتاج الى السلب بل يكفي
 فيه عدم العلة الموجدة فلنصار العدم اولى من الوجود للمكن وان كان كلاهما بالنظر الى ذاته سيان فاخط كان في حد ذاته امر
 ظاهريا لا ظاهرا بالمابن لظلمة والظلمة من المناقاة ولا منظر الغير فلا يكون المكن علما ولا في حد ذاته اي مع قطع نظر عن الاستثنا
 اليه تعالى عالما انما تقى كونه علما فلما دريت ان العلم هو النور فكيف يصح كون الامر الظلمة في عين النور وانما تقى كونه عالما في مرتبة ذاته
 فلان العالم يكشف عنه الاشياء وذات المكن من حيث هو يوليست كذلك لانه امر ظلمة في حد ذاته فلما ان توهمه اي لظلمة هذا
 بالنظر الى البسيط ووجوده هذا نظر الى الجهل المؤلف انما هو بالعرض من تلقاء اى جانب فاقته بجاعل الحق قوم المكن ووجوده كذلك
 عالمية اي عالمية لكن انما هو بالعرض من تلقاء افاضة العالم الحق عليه فصدق حمل الوجود حقيقة العلم حقيقي على الواجب تعالى
 متعلق بالجهل وانما تعرض للقوام بهن لان كون مصداق حمل الوجود بنفسه اذ بذاته يستلزم كون مصداق حمل التفر كذا في ذاته
 ومصدق حمل الوجود العلم على المكن هو اى المكن من حيث استناده اليه تعالى فلما ان وجود المكن هو وجود الواجب كذلك علمه
 علم المكن هو علم الواجب تعالى ثم في كلامه انما فادوا افضل المحققين في حواشيه منها ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور
 وصدقا فاحكم غير مستقيم لان العلم هو مبدأ الانكشاف الاشياء وظهور بان عند العالم فانه يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا لمبدأية الظهور
 لان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور لا استلزام بين كون شئ مبدأ للظهور شئ آخر وبين كونه ظاهرا
 بنفسه كما مر في بحث بداية العلم ونظريته ومنها انه لا يلزم من كون المكن لذات لا يجعل الجاعل ان لا يكون ذات المكن بنفسها
 مصداقا لمبدأية الانكشاف والا نعم ايضا من كون الانسان مثالا لافات لا يجعل الجاعل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها

مصادق الانسانية زلت بل ان العلم بعصيات ومرتبة الانسانية مرتبة الذات فكما ان مصداق الانسانية انما يكون باستفادة
 ذات الانسان من الجاعل كذلك مصداق العالمية انما يكون باستفادة العفة من الجاعل علّا ان الشارح لا بأس بل بالترام ان
 ذات الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاستناد الى الجاعل فاقوم ومنها ان قوله كان في حد ذاته امر الظلمانية
 لا يدري ماذا اراد به فان اراد بها الممكن بل الجاعل الجاعل اياه من ظلماني فهو باطل اذ لا ذات للممكن بل الجاعل الجاعل فهو بلا جاعل الجاعل
 ليس امر الظلمانية والنورانية بل هو الاشئ سبحان ان اراد به انه بنفس ذاته بلا اعتبار امر رائد على ذاته امر ظلماني فان معنى الامر الظلماني
 ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف فكل من كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الممكنات بنفسها بلا زيادة
 امرينها مصداقا لمبدأ الانكشاف لا بد نفى ذلك من دليل ان عنى غير ذلك فلا يفيد ما هو بصدده من المرام بل هو بمنزلة عن
 في المقام ترجيح بان المراد بالامر الظلماني ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف وقوله بل يجوز ان يكون آه ليس مستقيم
 اذ نشأ كون الممكن امر ظلمانية انما هو الاسكان فان الممكن وجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو بنفسه في جزاء للشيء فالممكن
 ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الانكشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا بنفس
 ذاته لمبدأ الانكشاف فتفكر في العلم هو الوجود والمجرد فيه ما ورد من انه ان اراد به ان مفهومها واحد فظاهر ان مفهومها مختلفان ان
 اراد ان مصداقها واحد فهو ممنوع بل مصداق العلم هو العفة الانضمامية التي تحققها ما ومصداق الوجود المجرد الذات الموجودة
 المجردة وما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم
 كما استفت عليه ان شاء الله تعالى قال في بحاشيته هذا ضرب من حكم السابق استفاضة تشبيه لان لمبدأ ومرتبة العلم
 غير الوجود انتهى وتشبيهه هو قوله فكما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض وتوجه التبادر ان شبهة ولشبهه به يكونان متغايرين كما
 سياتي فيانه انما يدل على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم فالحوالة ليست في مفهومها فالواجب
 سبحانه يجعل العقل امر نورانيا وان كان في ذاته امر ظلمانيا لكونه ممكنا ارجح بانه ان اراد به سبحانه يجعل العقل مبدأ الانكشاف لاشياء
 قد كلف مم بل سحر ان الواجب سبحانه يجعل في العقل امر نورانيا اسي يفيض في حقيقة هي مبدأ الانكشاف لاشياء وان اراد به
 سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده الاشياء فسلم لكن الأساس لهما اودعا وينكشف لاشياء عن قيامها بل في العقل وليس العلم
 امر رائد اعلى وجوده اسي وجود العقل الخاص المجرد زلت بانه ان اراد به اتحاد مفهومها قد كلف بتميز البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتها
 ومطابقتها فهو ممنوع كيف ومطابق الوجود والمجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة
 الى المعلوم لذاته وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شئ لذاته وتوثر عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى
 الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه انت تعلم ان كلام الشارح مبني على الاتحاد
 بين وجودي الممكن والواجب فاذا كان العلم بين الواجب فيكون عين الممكن ايضا فاقوم ولهذا اسي لان العلم ليس زائد على وجود العقل
 يدرك ذاته بذاته لان ذاته حاضرة عنده نعم قد يفتقر العقل الى ان يكون وجوده حضور المعلوم حتى ينكشف المعلوم عنده اسي عند العقل
 اذا كان هو اسي المعلوم غير ذاته وصفاته بعينه وذلك اسي الانكشاف باعلام العلم لم يعلم ثم علم ثم انما لما هو مختار الشارح من ان العلم
 لا يزيد على الوجود المجرد وان مصداق نفس ذات العالم فان لا اعلام عبارة عن افاضة العلم في العلم واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم
 فعلى الاشياء الغائبة عنه لا يكون باضافة العلم فيه بل بنفس حضور المعلوم عنده فكلان الاولى الاكتفاء بقوله اضافة وجوده في وجود المعلوم
 انه في العقل فالعلم وان كان انظر الاشياء واوضحها لكنه يمنع تصور البنية بان يكون حقيقة مرتبة من المجهول والفصل في جعل تلك بحقيقة المركبة جدا

فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم

لكل نسبة العلم نسبتها كونه كمنع تصور كونه بل كمنع تصديقها في الدين كسائر الماهيات ونسبة العقول اليه اي الى العلم كمنع نسبتها لغيره
الى الشمس نسبة القمر اليها اي الى الشمس فتعكف في الحاشية توضح ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث
استفادة النور من النور كمنع نسبتها اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث ان العقل عاجب عنه ومن ذلك تعالى نسبة اليه كنسبة الخفا
الى الشمس انتهت قوله فيها نسبتها اي نسبة نورية العقل قوله فيها كنسبة القمر اي يعني كما ان نور القمر مستفاد من نور الشمس فكذلك نور العقل
مستفاد من نوره تعالى قوله فيها كنسبة الخفاش اي يعني كما ان باصرة الخفاش عاجزة عن رؤية الشمس كذلك بصيرة العقل عاجزة عن
ادراك كونه تعالى فاستبان محض كلام التشبيهين قوله فان كان اعتقاد اداة انزاعه ههنا اي في تحقيق التصديق باختياره ارباب التحقيق
من الحكماء حيث جعل التصديق بسيطاً بمعنى نفس الحكم وهذا هو التبادر من عطف الحكم على التصديق حيث قال فتصديق وحكم عطف تفسير
ولم يجعله عبارة عن مجموع تصورات الاطراف والحكم كما اختاره رئيس المتكلمين فخر المائدة والدين ولا من التصور بشرط الحكم وهو مذهب
أشياء المطالع وغيره بمعنى الاعتقاد فان الحكم يطلق على معان منها النسبة التامة الجزئية اعني جزئية القضية ومنها الحكموم به ومنها القضية من حيث
اشتمالها على ربط احد الطرفين بالآخر ومنها انساب امر آخر وهو من فعل النفس ومنها الاعتقاد وهو التصديق واشار المصنف حيث
صل عن العبارة المشهورة وهي ادراك النسبة واقعة او كونه الى قول ان كان اعتقاد النسبة خبرية الى ان الاصطلاح اي اصطلاح الفيزيائيين
وقع في تحقيق التصديق على ما عليه اللغة وهو ما يجزئ في الفارسية كبر ويدن وبادر كرون وهذا ما يظهر من كلمات الشيخ وصرح به كثير
من المحققين كالمحقق التفتازاني في شرح المقاصد والعلامة الشيرازي في درة التاج حيث قال مراد ان تصديق وتكذيب معنى لغوي
اي ان نسبت انتهى واشار الى انه اي التصديق كيفية ذاتية غير كونه كذا في حد ذاته بل ادراك الذي هو مبدء الانكشاف وكذا الظن في الشك
والوهم وقيل هو الصواب لان العلم عبارة عما هو مبدء الانكشاف وهذه الكيفيات انما تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بالظن
بدل الشك وعن التصديق بكبر ويدن وعن التكذيب بناكر ويدن وعن الظن بيجان قومي كرون وعن الوهم بيجان سست كرون
وعن الشك بيسر بر واغثن هر ووطرف وعن الاستفهام بطلب فهم كرون وعن التمنى بآرزو وبرون فهذه الكيفيات مغايرة للعلم بالظن
فكم لما كان لتوهم ان يتوهم ان الظاهر من تقسيم العلم الى التصور السافج والتصديق كما بينه المصنف هو كون التصديق قسماً من العلم كالتصور
لا من لوجه فابن الاشارة الى كونه كيفية غير ادراكية قد دفعه بقوله وفي عدا اي عما كيفية اعني بها التصديق من العلم سامية باخذ العلم
بمعنى ما يحتمل الاذعان بطريق محمول المجاز الانه جري المصنف ههنا اي محبت متعلق التصديق على ما اشتهر في افواه القوم من نقلها اي نقل
الكيفية بالنسبة التامة الجزئية وهذا هو مذهب جمهور الحكماء لا بالنسبين اي الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما هذا مما اختاره
المحقق الميرزا ونسب الى الشيخ ايضا كما هو الحق متعلق بالنسبة لا بالنسبة كذا في الحاشية ثم توضيح الكلام ان المصنف اختلف في هذا
المقام فهو مختار لمحققين في جعل التصديق نفس الحكم وفيه اشارة الى ان الاصطلاح في التصديق وقع على المعنى اللغوي والى ان
التصديق كيفية غير ادراكية لكن ذهب الى غير ما ذهب اليه الال تحقيق فيما يتعلق به التصديق حيث اختار في متعلق الاذعان وهو المصنف
من تعلقه بالنسبة ولم يذهب الى ما هو الحق من تعلقه بالنسبين حال كون النسبة رابطة بينهما فنقول المصنف الا ان هذا هو الحق
على المصنف كذا في بعض النسخ فكم لما كان الحكم معان متعددة وبكل معنى يدخل تحت مقولة مغايرة للمقولة التي يدخل تحتها بحسب المعنى
الاخر قال واما الحكم بمعنى ادراكها اي ادراك النسبة التامة الجزئية فمعين التصديق عند التاخيرين اما عند المتأخرين فالصديق غير
كيفية غير ادراكية بل الاذعان هذا هو مرام المصنف في تعريفه بان الحكم بمعنى ادراكه بالنسبة عين التصديق لا اتفاق بين المصنفين

والا فتصود ساذج

لكن القديما يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مبين بالتحقيق لا لادراك التصوري سواء يتعلق بالنسبة او بغيره فادراك النسبة
يقولون انهما لا يوركان التصوري بالتعلق بقوله عند المتأخرين بناء على ما زعم من ان التصديق عند القديما كيفية غير ادراكية
وهي الاذعان وان الاذعان ليس اوراكا وهو فاسد فان التصديق عند القديما هو الاذعان وهو ادراك كما عرفت انتهى وان الحكم معني ادراك
النسبة شرطه اي جزء التصديق عند ادراك المتكلمين في الملة والدين فان التصديق عند مجرأة عن مجموع الادراكات كعلومه معني ان الحكم
محكم معني ادراك النسبة وهو النسبة بجزء الحقيقة باجماع العاقلين كلهم بحيث لم يشك فيه احد معني كون النسبة جزءا من القضية فلا يفتق
عليه الغفلة الا ان المحققين منهم من المعنوية من النسبة جزءا للمفهوم اي مفهوم القضية الحقيقية لا الحقيقة
والاستبعاد في كون الشيء جزءا للمفهوم شيء آخر لا حقيقة كما ان البصر جزءا للمفهوم المعنوي لا الحقيقة اذ هو حالة بسيطة من الشيء حقيقة
القضية مركبة من خبرتين اي الموضوع والمحمول حال الارتباط قال المحقق في الاساس اجزا اولى برقضية بدش اذ هو بنود وبنود
شيء يشترط وجوده ما يشترط وجوده تاليف جنسي بنود بل ربط اجزا بود بكيه كبرو اگر تاليف جنسي بودي بر ربط مستأنف
حاجت افتادى و اگر لازم التاليف راجز في شمرند بايد که در اعتبار مشابه جزو وصورى بود جزو وادى و دیگر اجزا بود وادى بود
انتهى ثم تحقيق المقام على ما افاده بعض الاعلام ان القضية مركبة باعتبارية بلا شبهة فانها تاليف كيهب العقل والنسبة الرابطة كانهما هيئة
صور يلزم المركب اذ بها يرتبط احدى حاشيته بالآخرى فان قيل يكون النسبة جزءا منها كانت اجزا وباشية الموضوع والمحمول
والنسبة وان قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزا وباشية الموضوع والمحمول وكان النسبة
واحدة في مفهومها لافي حقيقتها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل انتهى وانما الحكم معني الانتساب اي ايقاع النسبة او انتزاعها
هو فعل من افعال النفس فله حظ من الشرحية اي الحكم باعني المذكور بشرط تحقق التصديق ولا يصح كونه جزءا منه والالكان التصديق
مركبا من الكيف والفعل فيكون من المركبات الاختراعية وهو كما ترى بخلاف الحكم معني ادراك النسبة فانه قد عرفت ان عین التصديق او
شرطه عند شرفه من المستخرجين فان التصديق عند عدم عبارة عن الادراكات الثلث والحكم شرطه و هذا هو مذهب صاحب المطالع و
غيره ومن ههنا اي من اجل كون الحكم معني الانتساب شرط الوجود والتصديق فسرده اي التصديق بصورته حكم معني ان التصديق الذي هو قسم
من العلم عبارة عن الادراكات الثلث لكن مع مقارنتها مع الحكم فالحكم شرطه الا شرطه الدخول في باهية ولتبقى بناء التفسير في تفسير
التصديق بكونه تصور مع حكم على ما هو مقتضى من ان الحكم هو الاذعان الذي هو كيفية غير ادراكية فلا يجزى عن سلطان العقل الاضافة من قبيل
الحسين الماء اي العقل الذي هو سلطان وتوضيحه على ما في بعض اعوانه ان لو بقي التفسير المذكور وهو ان التصديق تصور مع حكم
على ما هو مقتضى من ان الحكم هو الاذعان لا الانتساب الذي هو من افعال النفس فلا باس بجزء العقل اذ الحكم لما كان شرط تحقق
التصديق لا دخلا في باهية فلا فرق بين ان يكون انسيا او ادعانا اي فعلا او انفعالا اذ يصح ان يكون شيئا واخلات تحت مقوله ويكون ذلك
اشي آخره وبقية آخر كونه واخلات تحت مقوله اخرى و اشارني كلاهما الى ان الحكم لو كان ادراكا لا فعلا ولا انفعالا فالتفسير المذكور لا يصح
على هذا التقدير لان الحكم مع كسائر الادراكات فلا وجه لخروجه عن التصديق وجعله شرطا ولا يلزم المزج بلا مزج فاضم انتهى
وزلت بان الاذعان نحو من الاجراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك مع تصديق فبناء هذا التفسير على ما ذهب
اليه من ان النسبة غير ادراكية بناء على مقوله ولا تصور آه سواء كان التصور الساذج مقارنا مع الاذعان كما في القضية
المقبولة اي المدعومة فان تصور موضوعها والمحمولها مقادير الاذعان او بدونه اي بدون الاذعان سواء كان قضية غير مقبولة

المعلول من جنس واحد من ان كميته احد في تمامية لازم ان لا يكون هناك قول متعدد في افعال واحد مجموع الاشياء التي فرضت على
 هذه الاشياء في غير افعال من العلل فاقول ان الوحدة للذم من الجانبين في مطلق العلة جامعة كانت او غير با واما الاحتفاظ بوحدة
 من كونها بالعدد واما بالخص بالبيعة الى الملازمة الكلية نوعية كانت او جنسية فغير لازم بالنظر الى طبع المعلول او فيكون له معلول
 الواحد شخصي يقتضي ان يكون له علة واحدة بالشخص بل يكفي فيه ان يكون العلة واحدة بالنوع او بالجنس بخلاف العلة واحدة بالشخص
 فانها تقتضي ان يكون معلولها واحد بالشخص لا يجوز ان يكون معلولها واحدا بالنوع او بالجنس فوحدة العلة بآية جهة كانت محفوظة في المعلول
 اي ان كانت العلة واحدة بالشخص فمعلولها يكون واحد بالشخص وان كانت واحدة بالنوع فمعلولها واحد نوعا وان كانت بالشخص فمعلولها
 واحد جنسيا واما وحدة المعلول فلا يلزم ان يكون محفوظة في جانب العلة بل جازان يكون وحدة بالشخص لا يكون وحدة العلة
 كذلك بل جازان يكون وحدتها بحسب النوع او بحسب الجنس كذا في بعض المحاشي قال في الحاشية لان طبع المعلول
 لا يستدعي احتفاظه بوحدة في العلة لئلا يقبل تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة واما تعيين العلة فيدل على تعيين المعلول
 فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى قوله فيها لا يستدعي احتفاظه بوحدة آه وان كان يستدعي
 احتفاظه بوحدة في العلة ليس من محقق لذلك تايد على عدم استلزام وحدة المعلول بالشخص لوحدة العلة بالشخص بل
 يجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع او بالجنس مع كون المعلول احدا بالشخص جاز تعدد العلل المستقلة على التعاقب والتبالي
 من بدو الامر في بادى النظر ثم انفس يحكم بان العلية انما هي الامر مشترك بينهما اي بين العلتين والخصوصيات مفروضة عنهما اي عن
 العلية فلا دخل للخصوصيات في إيجاد المعلول تفصيل هذه المقام في التعليق المرفى فوحدة العلة بالبيعة تستوجب وحدة المعلول كذلك
 اي بالبيعة ولومع امر لا يعني ان العلة اذا كانت طبيعة نوعية فجب ان يكون المعلول ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض
 الشخصية لا يصح ان يكون طبيعة جنسية لاقتناع عموم المعلول بخصوص العلة قال المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع
 مستلزمة لوحدة المعلول كذلك ان كان له وحدة اخرى ايضا اعتبارا بآثاره وباجلته يجب ان لا يكون المعلول متكررا بالنوع
 اذ ليس في طبعه اكثر من ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا يعني ان لا يكون المعلول احدا بالشخص بل
 بالنوع فقط كذا في الحاشية قوله فيها اي بالبيعة ولو بآثاره كقوله لو وصلة الامر الزائد به الشخص المقصود منه دفع خلل وهو ان الخلل
 واما الاحتفاظ بوحدة آه يدل لانه وجهه على جواز كون المعلول واحدا بالشخص وان كانت العلة واحدة بالبيعة كما ترى في صورة
 تبادل العلل على معلول شخصي فان العلة هي الامر المشترك وهو واحد بالطبع واما قوله فوحدة العلة بالبيعة تستوجب وحدة المعلول
 كذلك يدل على ان وحدة العلة بالبيعة تستوجب وحدة المعلول بالبيعة بل بالآثار بين الظاهرين بان قوله تستوجب وحدة المعلول
 كذلك لا يدل على نفي الوحدة الشخصية للمعلول وقت كون العلة واحدة بالنوع حتى يتم ذلك بالخلل بل انما يدل على وجوب وحدة
 المعلول واحدة بالنوع على تقدير وحدة العلة كذلك هذا لان في الوحدة الشخصية للمعلول ان النوع يكون مخلوطا بالعوارض الشخصية
 وجملة لمقال ان العلة اذا كانت واحدة بالنوع فيكون معلولها واحدا بالنوع او بالشخص لا واحدا بالجنس لاقتناع عموم المعلول من العلة
 والاضباقة في خصوصه عنها فلفظ كذلك ان كان يدل على كون المعلول واحدا بالنوع لكن هذه الوحدة قد توجد في ضمن الوحدة
 الشخصية ايضا فالنوع دفع قوله فيها قال المعلم آه تقوية وتايد لما افاد الشارح سابقا وتبين بان الطبيعة كسبية علة عند جميع الميو
 احنا ميوولات لا فلاك مع ان كميته واحدة بالنوع وحيوي احنا ميوولات لا فلاك لانواع متخالفة فالعلة واحدة
 بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع وباشهر تفقوا على ان الواجب جملة هو العلة الفاعلية لكل بالحققة واما غير فوسا بطور وباطلا فاعل

كما صرح به المحقق في شرح الاشارات فهو سبحانه واحد بالعدد علته للانوار والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ نحو وحدة العلة
 في العالم قال فيها الملك اي ملكة لا سلبية فان قواما من يمين جلاله في صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبابعد اسطر جده
 عليه الصلوة والسلام واسلموا فوصف رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وعكستهم حيث قال ملكه يمين قوله فيها وان كان ملكه
 اي المعلوم وحدة شخصية مخيرة للوحدة النوعية باعتبار انها من الحوادث الشخصية واما وحدة المعلوم بالاشخص او بالطبيعة فلا تستوجب
 وحدة العلة كذلك اي بالاشخص او بالطبيعة بخلاف ان يكون العلة طبيعة نوعية ويكون المعلوم واحدا بالاشخص او جنسية ويكون المعلوم واحدا
 بالاشخص مشترك بين الاشخاص فانظر الى قوله طبيعة نوعية والانوار في قوله او جنسية استلزم علة في بادئ النظر فوحدة اللوازم التي
 بالمعلومات بالاشخص لا تستلزم وحدة الملزومات التي هي العلة كذلك اي بالاشخص بخلاف ان يكون وحدة الملزومات بحسب الجنس لا بحسب
 النوع او على حد الشرح استلزم من قوله لا تستلزم وحدة الملزومات كذلك حيث اختار الشيخ انحفاظ نحو خصوصية الوحدة كوحدة
 النوع ايضا اي كما احتلوا في انحفاظ المعلوم بالاشخص في المقالة الرابعة من برهان الشفاء ان المعلوم بالاشخص لا يستلزم الى المعلوم
 بالجنس اصلا والواحد بالاشخص يجب ان يكون مطلقا علة الوحدة الشخصية للوحدة النوعية ولعل هذا اي انحفاظ نحو الوحدة عند ما عند
 الشيخ من الفطريات اي من المبدئيات حيث لا يسوغ اي لا يجوز عند التفسيرية اي عند الطبيعة اهمام العلة مع تحصيل المعلوم فان
 العلم يكون منضغ من المحصل فلا يجوز كون علة واحدة بالجنس وكون المعلوم واحدا بالاشخص سيما اذا كانت العلة سببا علة فان
 العقل يشكك من تجزئ كون العلة ابا علة انضغ من معلوما وكون المعلوم اقوى من علة فعم الشرح يجوز كونه انضغ من المشروط
 والشرح بان هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة سببا علة كانت او غير كما يدل عليه قول الشارح
 سبحانه وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمانية علة للبيوت الشخصية فالعلة واحدة بالعموم واليسوء واحدة
 بالعلية عند الشيخ وانما ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في الجملة فقط انتهى قال في الحاشية فاختار اللوازم باحقيقة النوعية وليس
 على اتحاد الملزومات بالاشخص واما على مختار الجمهور فابناء استلزم قوله فيها فابناء من تجزئ كون اللوازم متحدة بالاشخص وعدم كون الملزومات
 واحدة بالاشخص بل متحدة بالجنس بخلاف ان يكون العلة هي الامر المشترك الكل كما عرفت واما اختلاف اللوازم التي هي المعاليل مطلقا اي
 سواء كان الاختلاف بحسب الاشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس مستلزم لاختلاف الملزومات التي هي العلة مطلقا بالاشخص المذكور لاقتضاء
 صدور الكثير من الواحد دليل للاستلزام وتقرر منه لما كانت اللوازم معلولات والملزومات عللا فلو جاز ان تعدد اللوازم مع اتحاد الملزومات
 بما يصدق من الاشياء الكثيرة من المبدأ الواحد هو مصداق ما قرر في مقرر من ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد واما المتأخرون فقد ذهبوا
 الى انما هي التصور والتصديق متحدان نوعا ومتمثلان متعلقان فان التصور يتعلق بكل شيء بخلاف التصديق فان متعلقه خاص كالنسبة مثلا
اقول المقصود منه تبيين ذهاب المتأخرين كيف يصح الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا مع اختلاف المتعلق لما مر آتاه من ان اختلاف
 اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلف بحسب اللوازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
 الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فالقول باحتمال التصور والتصديق نوعا وتعلقها متعلقا كما هو مذهب المتأخرين قول بالمتأخرين
 وذهبوا الى الملزومات في اختلاف اللوازم وهذا كله تفصيل لما قال في الحاشية لان اختلاف المتعلق باختلاف اللوازم فلا يصح مع اتحادها
 نوعا كما يدل على تعلقه اشارة الى ان هذا انما يتم لو ثبت كون اللوازم لوازم لما هيته فلو كانت لوازم انضغ كطلوا وحاشا فلا بد من ان يكونها لواء
 لما هيته ودون شرط القتاد فانهم ولان طغى على قوله لما مر في غير آخر لما نور المتأخرين اتحاد العلم بحسب اتحاد المعلوم وبالعكس بناء على اتحادها
 اتحاد العلم والمعلوم ذاك هو اعتبارها اتحادا واحدا بحسب اتحاد الآخر متعلقها بمعلومها لكونها قسمين من العلم فلو كان التصديق والتصديق متحدان

من كاد ذلك ضرورة انعموا بحجج في التصوف في كل فرع

متحد بن مافيزم انما وعلومها معنى متعلقا فكيف تصير الاختلاف بين متعلقها ولما كان ضروريا مستند بين هذا الاختلاف بين متعلقها
فلا مناص من ان يكون بينهما اختلاف نوعي ودرجة المقال ان اتحاد التصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقها بالذات فكيف
متعلقها بما فيه خدشة افادوا افضل المتقين بل ان كان اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلوم كذلك اتحاد العلوم بوجوب اتحاد العلوم كما عرفت
بحيث قالوا بالعكس فكيف لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين باختلاف
حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فادروا على التاخير ليس محققا بل
بغيرهم بل هو واراد على القدماء ايضا ونشأ المفاسد هو القول باتحاد العلوم والمعلوم انتهى الا ان يتبين من ههنا التاخير على حصول
الاشارة الى المقصود منه تأييد مسلك التاخير في ترتيب دليل المتقيد من بان اتحاد العلم والمعلوم يعني على حصول الاشياء بغضها في الذهن
ونحن نقول حصول الاشياء واذن لا يكون فيها اتحاد بل تبين بالذات فان شرح يكون مغايرة الذي الشرح بالذات فكيف لا يتلزم اتحاد
احدهما اتحاد الآخر فمثل ثم زعم ذلك لا يتلزم بقوله وقت خبير باختلاف المتعلقين في الاشياء او فيكون لا يمكن حصول الامثال لا يجدي
نفعنا للتاخير بل هو قاطع كرامهم وهو لا اتحاد بين التصور والتصديق فوكلان متعلقها مختلفان في ما ظاهرهم يكون في التمثل اعني التصور
والتصديق مختلفا واما اذا نظرت حقيقة لا تتجزأ من اشياء المتعلقين في الامور المتحد بن كذلك ذلك دم لاساس مرام التاخيرين في جملة الكلام
ان اتحاد التصور والتصديق في اتحادها متعلقا غير مستقيم على كلا الاصيلين في الادري خدشة اخرى على نذيب التاخيرين قالوا في حقيقتها
اي حقيقتي التصور والتصديق فان جلوهما من اقسام الصورة احصاة وتعلق حج يكون عبارة عن المعلوماتية فيلزم ان اتحاد العلم
بوجوب اتحاد المعلوم فمن اين حصل الاختلاف بينهما بحسب المتعلق واليه اشار بقوله عرفت ما عليه انها والامر الاخر غير الصورة وهو الحالة لا
لا يظهر من كلامهم اي كلام التاخيرين اذ لا يعلم من زبرهم في بحث العلم الا الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم عنهم
بمعنى الحالة واذن لا اتحاد العلم بالمعلوم هذا قوله من الادراك له نظره منه ان الادراك في العلم جنس والاعتقاد اي التصديق وهو الساج
نوعان قبايان منه اي من الادراك حقيقة متلوه عليك ان هذا ما نتمرجل قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله تعالى لا تجعل متعلقا بكم
قبايان كما بعضه القرب فما اذا المعنى حج ان التصور والتصديق نوعان قبايان من جهة الادراك يعني ان التصور ادراك التصديق
ليس بدارك بل من لواحقه كما هو نذيب المتقين اذن يكون نذيبه موافقا لمذهبهم ويكون اطلاق العلم على التصديق مسامحا فادرك
وهذا هو اتحادهم عند المقربين كما يدل عليه حقيقة الاتي لدفع اشك فلا مسامحة في عد التصديق من العلم واما حقا وسابغاس من التصديق
كيفية غير ادراكية كمد وشابعد لاكتشاف في عد ماس العلم السامح فهو مختار التحقيق وليس هو مختار المقسم حتى يتوهم التناقض بين ما ذكر
سابقا وبين ما ذكرهنا بل مختار المقسم ان الاذعان نوع من الادراك لا مسامحة في عد من العلم فعلى هذا معنى قول الشارح المذكور
سابقا من انه اشار الى ان الاذعان كيفية غير ادراكية انه حصل من قول المقسم في الاشارة اليه من غير ان يكون هو مختار المقسم فاقطع قوله
نعم لا حجة في حقيقة ان مطلق التصور لما كان في صرفة العموم وموجته الاطلاق يصديق على نفسه وعلى نفسه لكونها من المعلوماتية فوجب العلم
على ما افاد بعض الاعلام ان ظاهره الكلام ان كان باخودا ومتعلقا من كلام بعض الاكابر في شرحه لرسالة القطبية لكن لما تخلفنا عليه ونهنا
على مساده فلا ينبغي ان نكل كلام شارح في هذا المقام على ذلك علان كلام شارح ههنا في التصور لمقابل التصديق لاسف في التصور
المراد من العلم وكلام بعض الاكابر في الثاني كما عرفت فاحصل كلام شارح على ما فصلناه في بحاشية السابق ان مطلق التصور لمقابل التصديق
من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدما لما كان في صرفة العموم وموجته الاطلاق لم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان لا بعد ما يتعلق

على ما عرفت
من حيث
العلم
والاعتقاد
في جملة الكلام
في حقيقته
في حقيقته

وههنا شك مشهور

بنقيضة شئيه ويصدق على نفسه ونقيضه لكونها من المفومات العقلية فيكونان متصورين قطعاً باكمل الحسنى متعلق بقوله يصدق والمراد به اكمال الحسنى
الاشتقاقى فان التصور ونقيضه لا كان من المفومات العقلية لتعلق بهما التصور فيعمل عليهما المتصور المشتق منه حملاً عرضياً ولما حمل التصور على
ونقيضه حملاً عرضياً بالمواظاة فغير معقول والمبادى لا تحمل بالمواظاة حملاً عرضياً على شئ قال في الحاشية اى المتخالف بان يكون الموضوع
من خبريات المحمول يقابله اكمال لاولى الذاتى انتهى ولما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنته الحكم اى الادعاء التصور المعلوم بانه
لم يقبر مع مقارنته الحكم اى الادعاء مفهوم لان كان حاشيتين قضيتيه مدعته ولوحظ من حيث انه مقارن للادعاء ان لكونه طرفاً من النسبة
مدعته كما في قولنا التصور الغير المقارن للادعاء او التصور المعلوم بانه لم يقبر مع مقارنته الادعاء مفهوم من المفومات مشبهاً
لم يتعلق شئ منها بنفسه لان نفسه في هذه القضية المدعته متصور بتصور مقارن للادعاء تصور بل هو ظاهراً الادعاء نعم اذ لوحظ مفهومهما
ولم يحمل خبر قضيتيه مدعته كان نفس مفهومهما متصوراً بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يقبر مع الحكم فيتعلق بنفسه ويصدق على نفسه
صدقاً عرضياً لكونه الاحال في نقيضه فقيضه ان كان خبراً من قضيتيه مدعته لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكمه ولا اعتبار الحكم معه وال
صدق عليه ذلك فالتقدير لعدم الحكم او لعدم اعتباره لا تحمل على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً على تقدير كون نفسه نقيضه مقيداً بالحكم او اعتبار العلم
المتعلق بهما حين كونها مقيدتين بالحكم او اعتباره اى خبرتين من قضيتيه مدعته لا يصدق عليه انه تصور لا حكمه او تصور لم يقبر مع الادعاء
فضرورة انه تصور اعتبر مع الحكم والادعاء فلا يصدق على ما تعلق بهذا العلم انه متصور بتصور لا حكمه ولم يقبر مع الحكم فكذا محمول كلامنا
واما المقيد لعدم الحكم اى التصور الساوجب الذى اعتبر فيه خبر مقارن للادعاء ومبواخص من مطلق التصور الساوجب فان التصور الساوجب
قد يكون مقارناً للادعاء كمتصور موضوع القضية المدعته ومحمولها وقد لا يكون مقارناً للادعاء كمتصور مفهوم مفرد لا يكون خبراً من قضيتيه
وقد مر مفصلاً ولعدم اعتباره اعلم ان التصور الساوجب اذا اعتبر مقارناً للادعاء كان معتبراً بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنته
للادعاء كان معتبراً بشرط شئ واذا لم يقبر مع مقارنته الادعاء ولا عدماً كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين
الاولين بحسب التحقق فان لماهية لا بشرط شئ اعم من لماهية الخلقة والجمود فلا يحمل على نفسه نفس مفهومه المقيد لعدم الحكم او لعدم
اعتباره وعلى نقيضه بذلك اكمال اى باكمل الحسنى على تقدير كون نفسه نقيضه مقيداً بالحكم او اعتباره لان العلم التكيف بالقيضية الادعاء
اراد به العلم المتعلق بحاشية القضية المدعته وهو تصور ساوجب مقارن للادعاء لا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للادعاء قد
مر في شرح كلامه هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لا يصدق عليه شئ منها اى من التصور المقيد لعدم الحكم والتصور المقيد لعدم
اعتبار الحكم كذا فى الحاشية فانه لا يقال لى ذلك العلم انه تصور لا حكمه ولا يقبر مع الحكم فتفكر قولهم وههنا شك قال المعرفى الحاشية
اعلم ان اربعة الشبهة اى بنى على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول فانه لو لم يسلم واحدة منها لم يتوجه شبهتها لا يخفى المقدمة الاولى
ان العلم والمعلوم متحدان لذات المقدمة الثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان لاختلاف لوازمهما المقدمة الثالثة ان التصور يتعلق بكل شئ
اذ لا محذور في علم انه يعنى ان المعرف الشبهة باعتبار المصدق به كما ينطق به اكمال لاى وصرح حاشيته على قوله فاذا تصورنا التصديق اى
المصدق به كما في صورة الشك في تقرير الشبهة باعتبار نفس التصديق اى الادعاء ان يقال ان تصورنا نفس التصديق وكنته بالمقدمة الثالثة
فا تصور وكنته التصديق يكونان متحدان بالمقدمة الاولى وقد قلتم انها متباينان عا بالمقدمة الثانية وصرح اى حين تقرير الشبهة باعتبار نفس التصديق
فا جواب عنهما ان التعلق اى تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل خبر حتى يستلزم التعلق بكنته ايضا بل يجوز ان يكون تعلق التصور بشئ من
ووجه جازم ومن معتمداً ان التصديق من هذا القبيل فيجوز ان يتبعه تعلقه بحقيقة التصديق وكنته فيكون التعلق به كالتصديق باعتبار

وجهه ورسمة فاذن لا يلزم نظرنا الى المقدرة الاولى والاتحاد التصوري مع وجه التصديق للاتحاد مع كنه التصديق حتى يلزم المخدور الاتساع
 تأييد للاتساع تعلق التصديق بحقيقة التصديق ان حقيقة الواجب تعالى يمنع تصوره بالكنه وانما يجوز تصوره بالوجه والاتساع ان سألنا بحروف
 يمنع تصور واحد او اثنين بعد فهم حقيقة التاييد لعلنا نشار الى ان التصديق بابية امكانية لا مجردية كنهاتها تمنع جواز تعلق التصديق
 بكنه التصديق مكابرة واما التاييد ان المذكور ان قلنا نحن في افعالنا الاولى فلان القياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فاذن
 ليس المنة هنا وفارجا لا كنه بل خلاف التصديق واما الثاني فلان تصور الحروف وحدها يشهد على اثنائه الضرورة العقلية واللا يلزم انظر
 عن حقيقتها واتساع تعلق التصديق بكنه التصديق يلبي عنه تلك الضرورة هذا ويمكن ان يكون اشارة الى الايراد الذي ذكره الشارح
 بقوله قول يرد عليه اي على الجواب الذي ذكره المعرف في المنية بقوله فاجواب ان التعلق بالخ والمورد للمحقق الهوى ما قيل له وان منع
 تعلق التصديق بكنه التصديق لكن لو فرض تعلق التصديق بكنه التصديق ولا شك في ان فرض المنع ليس بمنع فاذن يجب اتحادها بنسب
 على المقدرة الاولى وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ويلزم التغاير بينهما بناء على المقدرة الثانية وهي ان التصور والتصديق
 حقيقتان مختلفتان ومنه اسغى قوله وعلى تقدير التباين النوعي وجب تغايرهما وباجلته يلزم صدق الشرطيتين المتناهييتين احداهما قولنا لو فرض
 تصور كنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما والاتحاد العلم والمعلوم بالذات واخرهما قولنا لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما للمحقق للاختلاف
 النوعي بينهما فان توهم اننا لا نسلم لزوم صدق الشرطيتين المتناهييتين لكن بقديمهما واذا كذب مقدم كذب الشرطية لاستلزام كذب بخبر كذب
 الكل فذلك الايراد غير نافع فلهذا بقول الشارح ولا يجب الشرطية صدق المقدم تفصيل للاحكام ان صدق المقدم غير لازم في صدق الشرطية
 بل يجوز كذب مقدم مع صدق الشرطية ما دعيت ان منطوقا صدقها على صدق الحكم الاتصالي لا على صدق لاطراف كقولنا ان كان الثلثة
 زوجا كان شقيا بمقتضى ما دعيت ان لا يجب ايضا هو المحقق الهوى ان المتناهييتين الشرطيتين المذكورتين هما
 نقيض للاتصال رفعه لوجود اتصال آخر اي اتصال كائن انما في تالييهما فلا يستلزمهما اي المتناقضة الاتساعية انهم يجوزون استلزام المقدم
 الحال للنقيض كقولنا ان كان زيد حمارا كان حيوانا وقولنا ان كان يد حمارا لم يكن حيوانا وكلها صادقة بناء على جواز استلزام الحال
 محال آخر وكذا كقولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان يد قائما وقولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما فانها
 صادقة بناء على تجرiza الاستلزام بين الحالين مع تنافي تالييهما فتأمل كذا في الكاشية وفيه نظريات اي في بحث التصديقات
 من ان تجرiza استلزام المقدم الحال للنقيض باطل اذا استلزام شيء شيء انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية ولا يجوز العقل ان يكون
 المقدم واحد علاقه ذاتية مع كل من النقيضين انتهى وقد يقال اي يجب عن تقرير شبهته باعتبار نفس التصديق ان التصور يمنع ان يتقرر
 بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به اي بكنه التصديق علم حضوري لما تقر في مقامه ان علم النفس يتها وصفاتها علم حضوري والتصديق
 من صفات النفس التصور علم حصولي فلا يصح تعلقه بكنه التصديق والافكان علم التصديق حصوليا مع انه حضوري ثم هذا الجواب خفيف اما
 اول فلان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين فعلم التصديق بافراده القائمة بالمصدقين علم حضوري لانه علم بصفة من صفات النفس
 واما علم حقيقة الكلية فهي كذلك فعلم حصولي وكيف وكلها علم حصولي ليس كالمعقول بل هو مناط الاتصاف فعلم حصولي قطعيا
 واما ثانيا فلما افاد الشارح بقوله اقول ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبغضائه علم حصولي تقريره ان العلم بالشيء اذا كان
 حضوريا فالعلم بذاتياته لا يتصور حصوله فنفس التصديق الجمل معلوم بالعلم الحضوري والعلم المتعلق بذاتياته على سبيل التفصيل
 حصولي تصوري فاستبان تعلق التصديق بكنه التصديق فعاد الاشكال بقري انت تعلم ان الوجه الاول اولى من الوجه الثاني اذ هو
 موثق على كون التصديق حقيقة مركبة من لذاتيات بخلاف الاول فانه ناهض على كل تقدير سواء كان حقيقة التصديق مركبة ام بسيطة

وهو ان العلم للمعلوم متحدان بالذات

اول بساطة كمالها في نفس بهتنا وقع الاختلاف في بساطة نفس مجردة في كاشيته لان علم النفس بذاتها وبصفاتهما الاثرية علم حصوله لا حصولي والالم يقع الاختلاف في حقيقة اعتبارها بساطة او مركبة مجردة او مادية انتهت توصيف المرام انه لا ريب في ان علم النفس بذاتها علم حصولي ولو كان العلم بذاتها ايضا حصوليا لما وقع الاختلاف في ان ذاتها بساطة او مركبة والتالي باطل فالمقدم مشبه وجه الملازمة ان الذاتيات ان تحققت فلا يتصور بساطة وان عدت فلا يمكن التركيب ولما تصور اتحادها فيها اما ديت ان العلم الحصولي في الاكشاف مائل للبديهي في عدم التوقف على النظر وكذا لو كان العلم بعرضياتها الاثرية حصوليا لم يقع الاختلاف في مجرد النفس عدم مجرد ما بل يحصل بجزء واحد منها بلا خلاف لكن وقع الاختلاف فيه فلم يكن في كمال العلم حصوليا بقوله وقع الاختلاف في بساطة انفسه ناظر الى ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحصولي علم حصولي وقوله ويجوز ما راجع الى ان العلم بعرضيات علم حصولي ثم لما كان يستبعد في بلوى الراي كون العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحصولي حصوليا او ملى الى دفعه بقوله والسر ان معلوم الحصولي هو كمال اى بشخص الا فالعلم حقيقة الكلية ولو كانت محلة علم حصولي كذا في كاشيته قوله فيها بالشخص المقصود منه اثرية وسوسنة وهي لان علم الحصول حقيقة الكلية لا يكون الا حصوليا فلا يصح كون المجهل معلوما بالعلم الحصولي بان المعلوم بالعلم الحصولي هو الشخص الملاحظ من حيث الاجمال لا حقيقة الكلية حتى يتم الوسوسة دون المفصل او المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجهل وملاحظة الاجزاء تفصيلا فالعلم بالمفصل عما يكون يحصل من اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا هذا ثم لما كان يتوهم ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحصولي معلومة صافيا العينية حاصلة للمدرك بنفسها بصورة وحاليتها ولما انتهت صور التفصيلية ايضا للمدرك بلزم اجتماع اثنين لانه عبارة عن ان يتحقق في الذهن من فردان من نوع واحد ولا شك ان المجهل والمفصل متحدان نوعا واللازم بل لان لو جاز ذلك لارتفع الامان من ان يحصل مجازان كقولنا شي الواحد الذي نراه ونذعن بوجوده اشياء كثيرة واللازم باطل بالفرضية فالتقدم كذلك اذا ديت هذا فاستبان لديك ان الملزوم اعني اتسامه بتفصيلية لذاتيات المعلوم بالعلم الحصولي وكذا لا وصافيا باطل فدفع بقوله لا يلزم اجتماع اثنين لتحليل بين الحاصل نفسه كالحاصل لتفصيلية في تفريق على قول المجهل دون المفصل لتعلق تصور مجده الاتمام فليكن كمال المصاد والتفكير الفائق ثم تفصيل الدفع انه انما يلزم اجتماع اثنين لتحليل لو كانا متفقين بالاجمال وتفصيل بان يكون كلاهما اجماليا تفصيليا واما اذا كان احدهما اجماليا واخره تفصيليا كما في ما نحن فيه فلا استحالة في اجتماعهما وكذا الاستحالة في حصول احدهما بنفسه والاخر بصورة بتدو التفصيل في كاشيته المنية وفي تعليق المرض قوله هو ان العلم والمعلوم اه هذه المسئلة اى مسئلة اتحاد العلم والمعلوم مبنية على حصول الاشياء بالقسما في الذهن لاي ليست مبنية على حصول الاشياء باشباه ما فان المحال في الذهن من حيث اكتناقه بالعوارض الذهنية علم ومن حيث بلو هو اى مع قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بالاشتباه المعلوم من الاشياء والمعلومات هي الماهيات ومنها تغاير بالذات فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على ان هذا القول والشك ج غير باهض فاذ نحن ترشيع لما سبق ان الشئ ايضا اى كماله الحاصل في الذهن ان عبارة من ان الشئ من حيث اكتناقه بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فالتخصصية الاصل الاول اى حصول الاشياء بانفسها في الذهن ثم توصيف المرام على ما افاد بعض الاعلام ان مداره شبهة التي ذكرها المقصود ليس على تلك مقدمات فحسب لانه لو فرض بان العلم والمعلوم متحدان في انا وان يتصور والتصديق متباينان بالذات ان يتصور يتعلق بكل شئ وقيل بان العلم هو الشئ القائم بالذهن والمعلوم نفس الشئ لم يلزم اتحاد تصور والتصديق سواء قررت شبهة يتعلق بتصور نفس التصديق او بتعلقه بما يتعلق بالتصديق وذلك لان التصديق هو ما يتعلق بالتصديق وذو الشئ والتصور هو الشئ ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم ان الشئ القائم بنفس الشئ اتحادا مع وذو الشئ فلا بد وانما

لاذ تصورنا التصديق قهما واحد وقد قلنا انهما متضالان حقيقة
 يحل على ما تقدمت به ان المعلوم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة
 علمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم
 تقريرية من غير قصدنا لبعضها ان الاشياء حاصله في الذهن بانفسها فنما الكلام من الاشياء على عدم وقاولة المتكلم في تقرير
 تمام التقريرية المتكلم في الخارج في صدره ان عدم مقابلة مسألة الاتحاد في العلم العلوم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن من غير
 التمييز المذكورتين في الاشياء فانه لا يستقيم الا ان يرد من المعلوم المعلوم بالذات والاولا يريد من المعلوم بالعرض بمقتضى تصور عدم
 تلك الصورة كما تدرى فادفع بقول الشرح ولما اعلوم بالعرض بمقتضى تصور عدم تلك الاشياء في العلم على الاصيلين حصول الاشياء
 بانفسها وحصولها بانفسها على تقدير حصول الشئ فلا يزال الشئ يكون مخالفا له في شئ فانما هو على تقدير حصول الاشياء بانفسها
 في الذهن فالعلم في العلم بالوجه غير بالذات لما هو مقتضى به بالوجه وتفت اليه بالذات يعني ذوالوجه الذي هو المعلوم بالعرض فان الوجه
 وذوالوجه مختلفان اما في انهما في مسألة الاتحاد ان يجري على المعلوم بالذات وهو شئ من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم
 معهما وان كان حصول الاشياء بانفسها او اشياء بالفرق دون يريد بالمعلوم المعلوم بالعرض اي قصد صورته فلا شك في ان العلم
 بفكر المعلوم بذات المعنى سواء كان حصول الاشياء بانفسها او اشياء بالفرق بينهما على تقدير حصول الشئ فلان المقصود منه تصور
 ذي الشئ فلا شك ان الشئ مخالفا له ولما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا في العلم بالوجه غير الذي الوجه فان الوجه وذوالوجه
 مختلفان ذاتا واذ لم يكن الاتحاد والمغايرة متغايرين في الاصيلين في حركته كونه هذه المسألة بنسبة على حصول الاشياء
 بانفسها تحكم لا دليل عليه كذا في بعض الكواشي قوله فاذا تصورنا التصديق اه قال المتكلم في الحاشية انية اي المصدق في تقرير التصديق
 كما في صورة الشك فان انية المشكوك في الفرضية معلق بها الشك وهو تصور علم فيصدق مع المعلوم معنى انية المشكوك واذ
 ازال الشك تعلق به الاذعان هو تصديق وعلم فيصدق مع المعلوم كان متحدا مع تصور فيعلم اتحاد التصور والتصديق فان
 متحد المتحد يكون اتحادا محلا على ذلك اي المصدق باذنه على المصدق به لار اكل المذكور في المتن بقوله على تقدير
 اتحاد ذلك لان محلا على المذكور ان تصور والتصديق كفيان مختلفان بالتحقق عارضان لذات واحدة وبني انية كما ان النوم
 وليقطة كفيان مختلفان حقيقة عارضان لذات واحدة كذا تدرى فلا ذلك اكل يدل على ان هناك شيئا ثالثا معروضا كل
 من التصور والتصديق مختلفان بحسب حقيقة الا ان واحدا منهما معرض الآخر كما هو اكمال عند تقريرية بنفس التصديق في قول في
 تلك الحاشية انية تجري اكل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق في التحقيق على الاصل
 تحت فان حصول صورة الاذعان لا ينافي في الخلف النوعي بين الاذعان وبين الحالة الادراكية التصورية ففكره على
 ما في بعض الكواشي ان المتكلم عند تعلق التصور بنفس التصديق ليس الصورة الاذعان الحاصلة في الذهن ونحن نقول باتحاد التصور
 مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا يفسر في الاتحاد وحاولا العلم الحقيقي هناك فهو الحالة الادراكية الصورة الحقيقية
 تلك الصورة نوعا قول فانها اي الصورة من حيث الحصول اه قال واهل الشئ من حيث الحصول للمعنى علوم بالعلم الشرقي اي حصول
 على الحصول في العلم نفس القيام به والحلول فيه تقريرية للوهم ان الشئ من حيث الحصول في الذهن الشئ من حيث القيام بالذهن في العلم
 ومن الميسر ان العلم حقيقة من صفات النفس وقد قرر ان علم النفس انما وصفاته الحقيقية علم حضور فيكون الشئ من حيث الحصول
 في الذهن محلا بالعلم كصوره لا معلوما بالعلم على قولهم فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام

بأنه ليس فيه شيء لو كان فانها من حيث هي معلوم ومن حيث هي معلوم لا بد من العلم بانها في الحقيقة هي تلك التي هي
 ان يزعم ان حصول الشيء في الزمن من جهة القيام بها ان حصول الشيء في الزمان والمكان معا للقيام بها فان كان ذلك مستلزما
 حاصل في الزمان والمكان لكانت تلك الناحية واحدة فالحاصل في الزمن وغير قائم به فلا يكون خفاة النفس فلا يكون معلوم
 به خصوصاً في قوله ليس من مرة حصول الشيء في الزمان والمكان فان الحاصل فيها لا يكون حالاً فيها فلا يكون خفاة قائمة به
 وانما يكون ذلك الحاصل معلوماً فالله اعلم بالصواب فان ذلك الحاصل في الزمن فانه يكون حالاً في الزمن وحده قائمة به كقيام السواد بكسبه
 الا ترى تأييداً على ان حصول في الزمن عبارة عن الحصول فيه انهم استدلوا على بساطة النفس بساطة ما هو حاصل فيها
 في النفس تفصيل الاستدلال ان النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والقطعة فيجب ان يكون غير منقسمة اذ لو قسمت لزم تقسامها بوجوه
 فيها كالوحدة والقطعة اذ انقسام الحاصل مستلزم لانقسام كمال فلو لم يكن حصول في انفس عبارة عن الحصول فيها لم يتم ذلك الاستدلال
 فلا يلزم من انقسام ما هو حاصل فيها من نفس العقلين بان هذا الاستدلال انما يدل على ان الحصول في الزمن عبارة عن الحصول
 فيه عند المستلزم بهذا الاستدلال لا على ان الحصول في الزمن هو الحصول فيه في الواقع فاللازم ان لا يستعمل القول بكون
 الحاصل في الزمن معلوماً بالقيام به على ما عليه من الاستدلال لا على ان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول الحق في الواقع اذ لا يقطع
 بصحة الاستدلال في الواقع كيف والعلامة القويحية من حيث هي على هذا الاستدلال ان الحصول في الزمن ليس عبارة عن الحصول
 فيه حتى يلزم انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكره الشارح ليس حجة على العلامة القويحية وايضا صحة هذا الاستدلال انما في
 صحة قول الحق لان الحق يظن ان الصورة كما انها حاصلة في الزمن قائمة به ايضا وهي من حيث حصول في معلوم ومن حيث القيام به علم
 فهو لا ينكر قديم الصورة بالزمن وحلها فيه حتى لا يستقيم الاستدلال المذكور على ما يرد عليه انما يقول ان الصورة مع قيامها بالزمن حصولها
 في الزمن من راد القيام به فالوجه ان يقرر الايراد المصنف بقوله فان ادعى ان الحاصل بان كلام الحق بنى على ان الصورة الالهية حصولها في الزمان
 واداء القيام به وهو غير مقبول لان الحصول في الزمن هو الحصول فيه والحصول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الزمن
 هي الصورة من حيث القيام به هي علم حصولي ومعلوم للعلم المحض وبسقط قوله الا ترى ان من البين في حيث اتحاد الحصول والحصول
 بما علمناك في الدرر السابق من انه لا يعقل الحصول في الزمن بدون الحصول فيه فانهم انتهى قبل لك في الجواب عن ذلك الوجه انما
 نفسيا الحصول بهنا في عبارة الحق الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار وهو غير القيام الذي هو وجوده على مبدء الانا تفسيره
 ان الحصول منضمين الاول الوجود الظلي الذي لا يكون مبدء الآثار والثاني الوجود الاصيل الذي يترتب عليه الآثار والاول في قول
 الحق من حيث الحصول في الزمن معلوم هو المعنى الاول فامعنى ان الحاصل في الزمن من حيث هو موجود قطع نظر عن الاكتشاف
 بالحواس الذاتية معلوم ولا ريب في انه معلوم بالعلم الحصولي لا بالعلم المحض بل بالمعنى الثاني لان العلم المحض هو الشيء كما حصل
 في الزمن من حيث الاكتشاف بالحواس الذاتية فانه انما يكون صفة حقيقة للنفس مبدء الاعتبار لا باعتبار الاول وعلى هذا يكون
 اليقينية في عبارة الحق تعبيره بالعلية بذا وكل جواب اخر لذلك الوجه بعد تسليم ان الحاصل في الزمن هو القيام بان يكون بحيث
 المذكورة في قول الحق من حيث الحصول في الزمن معلوم حليته وهي عبارة كايقينية معنى زاندا على الحقيقة ان يكون هذا المعنى خارجاً عن حيث
 حتى لا يتصل بك الالهيية ويكون في حيثه فلا يقتضاه هذه اليقينية لا تغير الذات وانما تغير الاحكام كما انية زيد من حيث كونه حالاً او من
 انما نحن فيه ان المعنى الذي هو معلوم كونه حاصلاً في الزمن قائماً فيكون الحصول في الزمن الذي هو عبارة عن الحصول في الخارج حقيقة
 معلوم لا يقينية وهي عبارة عن حيثه التي تعبيره معنى زاندا على الحقيقة ان يكون هذا المعنى داخل في حيثه فيكون مجموعاً بحيثية

والحيث فيه به حقيقة الذاتية التي لا يمكن ان يكون لها كمال في العلم متعلق بالمتعلق بالذات كذا في الحقيقة بمعنى ان شيئا يحصل في الذهن وانما
في حقيقة العلم في المثال ان الحقيقة المتصورة في العلم يحصل في الذهن هو معلوم بالعلم المتصورى وانما في حقيقة الحقيقة بطلانها في العلوم بالعلم
الحصول اعني التي من حيث هو هو فاستبان الاخرى وزال الشقاق فان قلت يلزم من شيئا ان يكون حصول في الذهن بحسب
عن الحصول فيكون الصورة العلمية عرضا لصدق تعريف العرض على ما هي الصورة العلمية قد تكون جوهرا كما اذا كان المعلوم
هو الجوهري يحصل الاشياء بنفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد اعني الصورة العلمية جوهرا وعرضا معا مع استحالة الصدق ان على
شيء واحد ثم علم ان هذا الاعراض لا فائدة في الاعراض وليس الحاجة في الآليات اشفا حيث قال العالم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض عرضا فصور الجواهر كيف تكون عرضا فان الجوهري له جوهري فاجابة
لا يكون في موضوع لينة واما لينة مفقولة سواء نسبت الى ادراك العقل لما او نسبت الى الوجود الخارجي انتهى قلت عرضيتها اس
عرضية الصورة العلمية بالهوية الشخصية الذمينة لا تاتي في جوهريتها بطبيعتها المرسله عن العوارض الذمينة ولا استحالة في كون شيء
واحد عرضا باعتبار جوهريها باعتبار آخر كما انه جزئي باعتبار الهوية الشخصية وكل باعتبار الطبيعة المطلقة وفيه عدة عسيرة الالتفكاك وسبب
ان العرض عند جوهريها حاجة الى الحل المطلق للطبيعة المطلقة والى الحل الخاص بخصيصة فالذات يكون طبيعة المرسله محتاجة الى الحل لا يكون عرضا
فالقول بكون شيء واحد عرضا بحسب هوية الشخصية وجوهريها بحسب طبيعة المرسله قول بالتناقض ثم ان اشياء من قده جوهريها متنازع
الحلول شيء في شيء ما لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني وبما على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية كالا فلا كس
بان الصورة الحسية لما تحتاج في بعض الاعراض وجود اعني فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة يكون محتاجة اليها حيث كانت فتكون
حالة في المادة فيما لا يقبل الفكاك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهري حاله في الذهن ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسنخ
طبيعتها محتاجة الى الحل فلا مسخ للقول بكونها جوهريها بحسب الطبيعة المرسله بذاتها تفصيل في بعض الكواشي ثم لما كان لتوهم ان توهم
من ان الصورة الذمينة بجوهريها لو كانت عرضا كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما شغل بينهم من ان العرض حصول
فيما مع ان اندراجها تحت واحد من تلك المقولات غير متقوا لانها مندرجة تحت مقولة الجوهري فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات
العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين وهو كالمترس وقعه بقوله وانما المحصر في المقولات التسع العرضية التسع لما هو عرض بالهوية
المرسله من حيث هي هي لا الشخصية اسي ليس المحصر في تلك المقولات العرض الذي يكون عرضية بحسب خصوصية الشخصية لانفس طبيعة المرسله
كما هو شأن الصورة الجوهريه الذمينة فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية كالصورة الجوهريه والنوعية يعني كما ان الصورة
الجوهريه والنوعية عرضان من حيث هويتها الشخصية جوهريان من حيث طبيعتها الكلية لكون الاول جنسا للاجسام الطبيعية والثاني نوعا لما
وبما قيل اسي حبيب عن ذلك التوهم والحجيب هو السيد الهند وتجد الفاضل الميرزا جان ان المحصر في المقولات التسع العرضية انما هو العرض للوجود
في نفس الامر والصورة العلمية كالحاصل في الذهن من حيث اكتناها بالعوارض الذمينة بان يكون التقيد بالاكثاف بها داخل في
ليست من الموجودات لنفس الامر لما فيها من اعتبار الشخصية والمركب على اعتباري وغير اعتباري فلا يخلو كالمحصر قطعا في الحقيقة حاصله ان
العلم بمجموع العارض والعروض المعلوم هو العرض فقط وذلك لمجموع امر اعتباري ليس بوجود في نفس الامر نسبت بقدر الحاجة
فقد زلت بعيدة فان حيثية الاكثاف والقيام متبعية في مفهومها اسي مفهوم الصورة العلمية وفي التعبير عنها لا في محصلها كما في المثال العلم
والعلوم في الحصول متحدان بالذات ومتعايران بالاعتبار ودخول الحقيقة في العنوان دون المصادق لا يجب الاعتبار فيقولوا كانت حقيقة
متبعية في المصادق كما في ذلك القائل محصل التباين بينهما بالذات وهو كالمترس ومن ههنا اسي اذا ثبت ان الشيء يحصل في الذهن

فبعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية
 قد دخلت بوجوهها الانطباعي خلطار ابطيا اتحاديا كالحالة الذوقية
 بالذوق فصارَت صورة ذوقية والسمعية بالمسموعات وهكذا
 اعتبرت الاكتشافات بالحواس الذهنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذهن واعتبار من حيث هي هي وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 غير قائم بالذهن عينا لا يراى بشئ من تلك الحكيمة المتكبر للوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن على الشاكلة التي يكون بها
 وهو لزوم كون الذهن ماديا واداءة لاداءة تلك الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزوم حصول الحرارة والبرودة في الذهن
 كون الذهن جارا وبارطانيا على ان كانا قامت به الحرارة والبارد قامت بالبرودة واللازم مل كذا الملزوم فان لم يسل سقوط
 ذلك الا لا يسلط الاضاحات هو ان يكون الموصف من حيث هو هو وجوده وغيره وهذا ليس كذلك بل من حيث الاكتشافات بالحواس الذهنية
 ولما مر على النظر عن اى من الاكتشافات بالحواس الذهنية فهو موجود في نفسه توضيحه على ما افادة افضل التحقيق ان الصورة القائمة
 بالذهن لما اعتبار ان الاول اعتبار من حيث انها قائمة بالذهن وكنتيجة بالحواس الذهنية والثاني اعتبار حقيقة المرسله قطع
 عن قلبها بالذهن في الاعتبار الاول موجودة في الذهن وتحتله واما بالاعتبار الثاني في موجودة في نفسها وجهه استنباطا لحواس
 انه قد ظهر فيما سبق ان الصورة الذهنية عرض كسبب خصوصية الحجب الطبيعية المرسله فاستنبط من ان الصورة الذهنية ليس وجودها الذهني
 الا هو تمام الشخصية اس من حيث اكتشفها بالحواس الذهنية الطبيعية المرسله اى من حيث هي هي انتهى هذا وان اشتملت الصورة
 على تميزت هذا المقال فارجع الى حاشية ذلك الحق فتشعر له ثم بعد التفتيش او قيل له اعرض عليه ان هذا التفتيش يدل دلالة واضحة
 على تغير العلم والمعلوم بالذات لانه قد علم من التفتيش ان العلم حقيقة على الحالة الادراكية المفارقة للمعلوم بالذات اذ من مقتضى
 ابداء المعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كفا وكذا واشك انما يراد على المقترفين باتحادهما اى اتحاد العلم والمعلوم وانما هذا المحل لا يصح
 من قبل هؤلاء اى المعترفين باتحادهما واذ ابل كان الواجب على المعترف ان يحجب من تلقائهم بوجه لا يتغير من محارقة متسلسلة من مقدارهم غير
 فيه حتى يتكشف لك ضعف ذلك للاعرض قال في الحاشية اشارة الى ان مساقط بادني تامل اذا احتمل العقل يحكي للموجبه لكلامهم
 وان لم يوجد تصريح منهم كما يشعير اليه قول المتأخر ثم بعد التفتيش اذ معنى اسم وان لم يصحوا القول بالحالة الادراكية العارضة للصورة
 اعليه كل من تفتيش حكمهم يظهر ذلك من بطبيعة كونه وقرينة تقاوت فانهم معترفون بان العلم حقيقة واحدة محصلة من مقولة الكيف
 وهو انطباع حقائق مختلفة مندرجة تحت الاجناس المختلفة وايضا للمعلوم اوجه مختلفة بمتشابهة بين جزئية عنهم كونه منشأ الاكتشاف
 ونحوه من آثار العلم فلا بد ان يكون ملزوما امر مشتركا بين الصور العلمية صورته كانت او تصديقية وليس ههنا ذاتي مشترك بينها
 فهو امر خارج عنى لها وهي الحالة الادراكية اذ لا نفسهم لاهل اعرضها للصورة ترتب عليه الاكتشافات وبإجماله الاحتمال كان المرجح انهم
 وان لم يثبت جزا فافكر انتهى قوله فيها كما يشعير اليه لان التفتيش لا يتحقق الا فيما يكون غيبا في صرح به قوله فيما مندرجة تحت الاجناس
 اما في المقولات المختلفة من الكيف الكم وغيرها لان المقولات اجناس عالية تبانية وذلك لان الصور العلمية تابعة لمعلوماتها ان كان
 بالمعلوم جوهرا فهو ان كان كيف فكيف فلا يكون الصورة حقيقة واحدة قوله فيها وغيره كالفرج والحرارة قوله فيها فلا بد ان هذا الاختراع
 خصوص ان العلم وعموم الحيل كما مر في تحقيق السالف من الاشياء فتذكره كميكن الجواب عن اشك من قديم اى قبل المعترفين بتحول العلم
 والعلوم بالذات ان التصديق ليس ملابا من لواحقه فضلا عن ان يكون عين العلم تغيره بوجوب ان التصديق اذا تعلق بالمصدق
 لما يكون متغيرا مع العلم ليس قسما من العلم حتى يكون متغيرا مع متعلقه فلا يلزم اتحاد مع قديم مع تصديق بمعنى التصديق كونهما غيرين نوكا

المصادقتين لذات واحدة المتباينتين بحسب حقيقة حالتهما
 علياى على مجموع ما ذكرناه قوله اى قول المصنف قوت فاقول بعض الشارحين من ان هذا اصل افاده بعض العلماء ونسبه لهم اى نسبة قوله الى
 اوله لم يفتق في كلامه حتى ينبغي ان لا يصحنى البياض لم يذهب اليه اى الى الجمع ما سبق اذا تأخرون جعلوا التصديق قسما من الادراك
 اى العلم بمعنى الصورة العلمية دون العلم معنى الاحالة الادراكية التى سبقت بها اصل المصدر مع انهم اى المتأخرين صرحوا بمحاذاة اى اتحاد
 التصديق مع التصور لولا ما اختلفا معه متعلقا والقدا لم يجعلوه اى التصديق قسما من العلم بل جعلوه من لواحقه على احتقائه في الكبرس
 والسالف وكذلك الشك من لواحقه فالقول مبتدأ بالاحالة الادراكية المنتظمة حقيقة لا مسامحة الى التصور السابق والاحتقائه الغير صحيح
 له في زمان واحد كالنوم واليقظة على متعلق واحد بنا على كون الشك تصورا مفردا غير ذلك البتة اى به المتع ولم يأت بعد ففكر في اى شيئة
 اعلم ان قوله على تفردت يبنى على مجموع امور ثلثة الاول القول بالاحالة الادراكية والثاني ان الشك لا اذعان زمان زمان من الادراك
 والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة في زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يجعلان يكونان معا تفردا
 هو الامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله والثاني ايضا نفى من ظاهر عبارات بعض المتأخرين فافهم انتهت
 قوله فيها هو الامر الثالث وهو ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة في زمان واحد زلت بان الامر الثالث
 لا يصح في نفسه فضلا عن ان يصح وجبا للتفرد لان التمييز صور متعلق بالتعلق والتصديق مجتمع معه ضرورة مع هذا كله لا يظهر تفردا له بل ان
 العلامة القوشى ايضا قائل بالاحالة المنتظمة الى التصور والتصديق المتباينين حقيقة وبعدم اجتماع التصور والتصديق بحسب التعلق
 بنسبة واحدة في زمان واحد والوجه ان يقال في وجبا لتفردان القول بالاحالة المنتظمة الى التصور والتصديق المتباينين فجامع القول
 بكوننا مخالطة بالصورة خطأ اتحادا ما تفردا لهما فان العلامة القوشى لا يذهب الى اتحادا مع الصورة وجودا وبعض الاكيا لا يذهب الى
 انقسامها الى تصور والتصديق المتباينين فوعا بل يقول انه من لواحق الادراك الملتصق لا يقولون بوجود الصورة لا سافضل من تحس
 الاحالة معا وجودا وقوله العارضتين لذات واحدة آه اى في اى اثنين هذا اى التشبيه بالنوم واليقظة عارضتين لذات في اى اثنين ظاهر وانظر
 الى الشك الذى هو من التصورات والاذعان جملة الكلام ان المراد من تصور هو الشك فالتسبة الواحدة قد يراد بها الشك ولا ثم يراد بها
 الاذعان فما يضران لهما على التعاقب كالنوم واليقظة بنا على انهما من جنس الادراك الا اى وان لم ينظر الى الشك بل يكون لهما
 من التصورات من الوهم والتمثيل فلا ادراك له جوى كالتعيين بجامع الاذعان البتة وكلاهما بمرضان للنسبة التامة بخرية في حالة
 واحدة فانها حين الاذعان معلومة بتجوين من العلم بها التخييل والتصديق على احتقائه في ذيل قول لهما والا فتصور كناسوا كالن مع
 الاذعان كما في القضية المقبولة انتهى فهم لما كان التوهم ان يتوهم اننا اذا تصورنا كنه التصديق فمحل سلفه المكنة اى تصور متعلق التصور
 بمرح ان يصديق على ذلك كنه التصديق ايضا فاجتمعان بحسب التعلق لامر واحد مع ان التصور والتصديق بمعنى الاحالة الادراكية متباينان
 لا يجعلان على شئ واحد اما وعيت ان المتباين هو التماثل ووجه الى سالتين كليتين فلا شئ من التصور بتصديق وكذا العكس
 وقد يقولون فاذا تصور كنه التصديق فاما جعل التصديق على التصور متباين كنه الادراك لا الاشياء المتعارف حتى يمنع تعلق التصور كنه على
 كنه في اى شيئة فيفصل الموضع على في بعض المحاشي ان ليس المراد من المتصادق والتماثل سلفه النسب ما يكون بحسب محل العمل
 الذى هو عبارة عن ان يكون الموضوع بعينه المحمول ذاتا ووجودا لا لازم دخول المتساوي في هذا المتباين الكل بل المراد ما يكون بحسب
 محل الشائع المتعارف الذى هو عبارة عن مجرد الاتحاد في الوجود دون البين ان لا يصديق كل من التصور والتصديق على الآخر بما هو محل الشائع
 المتعارف فان جعل التصديق في تصور كنه التصديق على تصور كنه التصديق على تصور كنه التصديق على تصور كنه التصديق على تصور كنه التصديق

والتأويل بالعرض بذى الصورة فالمكتشف بالذات هي الصورة والتعريف بالصورة فالجاءة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضور
 والقياس الى ذى الصورة علم حصول في معلوم حضورى ذى الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم حصولى وهو ذى الصورة بمعلوم بالعرض
 وبالمعلوم الصورة معنى ذى الصورة بمعلوم بالتعريف الى القياس الى الحالة لتعلقها اولاً وبالذات بالصورة وثانياً وبالعرض بذى الصورة
 وان كان من ان يكون الحالة الادراكية التى هي علم حصولى علم حقيقة يصادها بغير عند بعض المحققين من ان العلم الحقيقي هو العلم الحضورى
 لا حصولى فافرح بقول الشرح وانقول من قال العلم الحقيقي هو العلم الحضورى لا حصولى فقول على ان لا على ان معلوم العلم الحضورى
 هو الشئ الخارجى فانه معلوم بالتعريف وقد تبنى العلم يكون ايقا على حاله فلا يكون حصولى علم حقيقة وذلك لان معلوم الحضورى
 بالذات هي الطبيعة من حيث هي لا يرب فى انتفاء العلم حصولى بالتقاسم ليكون علم حقيقة كالعلم الحضورى معلوم ذى الصورة
 معلوم بالذات بمعنى انه بنفسه مكتشف بخلاف معلوم حصولى بمعنى الصورة العلمية اذ معلومه هو ذى الصورة والعلم حصولى لا الحضورى
 بمعنى الحالة الادراكية فان معلومها هو الصورة معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولاً وبالذات وبجمله لمقال ان كلام من الحضورى والحصولى
 بمعنى الحالة الادراكية علم حقيقى فلا مسأغ لذلك لتوهم وان عندى ان العلم حقيقة اى بمعنى مبدأ الانكشاف لا بمعنى الحاضر عند المدرك
 لذاتى الحاشية هو وجود الشئ بالفعل لا وجوده بالقوة وليس النور الذى يعبر عنه بالعلم امر عارضاً له عليه اى على الوجود كما قال
 ارباب الذوق اى الصوفية الصافية الوجودية لا عدمية فالتعريف العالم بالامر المدرك هو اى النور ووجود اى وجود العلم
 بالفعل لا بالقوة بحيث تجلى اى يكشف اى بالوجود والشئ بحضوره كذا اى بسبب حضور الشئ وهو المعلوم لدى العالم بابهوية العالمية
 اى بحضوره بذاته التى هي مبدأ الآثار الخارجية المطلوبة منها بالتوسط الصورة كما فى العلم الحضورى اذ الصورة لا بذاته المطلوبة اياه
 فى الماهية لافى الآثار واللوازم الحضورية الخارجية لكون ذلك الوجود ظلياً وبنائاً على حصول الاشياء بانفسها لا باشياء كما فى العلم
 والحصولى فالحضور العلمى شرط لظهور الاشياء عند العالم الموجود بالفعل لمقتضى منه اراحة اختلاج وهو انه لو كان حقيقة العلم هو الوجود
 بفصل العالم لزم ان يكون الشئ الموجود بالفعل معلوماً وان لم يحضر له فى العالم وهو كما ترى بان حقيقة العلم باوكرنا لکن شرط الحضور
 العلمى فذل الحضور شرط للعلم لا دونه فحقيقته استلزامه كذا شئ بانتفاء علته كذا كذا ينتفى بانتفاء شرطه ونحقيقه ان الشئ اذا كان
 موجوداً بالفعل مجرداً عن المادة وغواشياً فاما بذاته لا مستند الى غيره كان عالماً لذاته بناء على ان الوجود قور ولتوهمه بالاشياء
 فاذ كان ذلك الشئ موجوداً بنفسه كان ظاهراً لنفسه لا عيتم ان الوجود هو النور لتحق ميزان العقلية والمقولية وهو الوجود والظهور
 مع وجود شرطه هو التجرد عن المادة ولو احتما وتلاصقا المرام ان العلم بنفسه وجود والعالم اى الذات المجردة عن القوة والاستعداد
 وحضور لمعلوم حضوراً علمياً شرطاً للانكشاف لانه علم وبناء على هذا ذهب اشراح الى ان العلم حقيقة بنفس الواجب سبحانه لان وجود
 كل شئ من الواجب تعالى وانما اشتراط التجرد لان الشئ المادى اذا كان متخفياً استحقاقاً الكلمات البيولانية اى الملائكة
 وذى جات القوة والعدم كاليولى اى كمال ان نفس البيولى جنة للقوة والعدم كذا كذا حواضها النابتة لها جات للقوة والعدم
 ولما كان لتوهم ان توهم ان البيولانية محصلة مركبة من جوهر متعدد كسائر الماهيات المحصلة المركبة من الجنس والفصل
 ليكون فليتها بالفعل لا بالقوة كفعليتها تلك الماهيات وقد بقوله فان فليتها بسبب فعلية القوة اى كون القوة بالفعل
 لا كون الفعلية بالفعل وجوهه تهاى مختلفه لى جوهرية الاستعداد اى بوجهه المستعد لتوار والصورة عليها تفريق الملامح ان كل
 باهية تفتنى فعلية ما هو ذاتى المادى البيولى هو الاستعداد فتفتنى كون القوة والاستعداد بالفعل لا كون الفعلية بالفعل
 لم يكن ذلك الشئ بنفسه على المابذاته والى يكون مشعر لنفسه اى مالم لا تله لا يشعر بغيره وكونه ظلياً ماضوا بالصورة والاعراض المقصود

وليس ان كل من كل منهما بديهي والا كانت مستغن ولا نظرية

منه دفع سائل قد علم ما ذكره استقاء العلم من البيولي والصور الجمعية والمنهج والاعراض فاذ كانا فاجاب بهما
قوى ليست موجودة بنفسها اى لا تتكامل بنفسها بل كانت تابعة لما اتفق العلم عن محل مطلقا انتهى عن توابعه ايضا وما سمي
قوله فلا تحول صور الاعراض مشعرة مبركة لا امتدادا مشعرة غير ما فيندم اساس العلم من البيولي والبيولانية اى الاشياء التي
لها معنى بالمادة سواء كانت جواهر او اعضاء النفس معنى لما دريت ان المادة والمادة ظلي نية ليس لها صلاحيات كتحاليل الجرد
عن المادة فاعلم ان تلك النظم لا تكون مجردة في ذاتها من المادة بكتشف لها ذاتها وصفاتها الغيبية بمعنى يحصل لها العلم الخاصى لكن يتقاربتا
بالبدن بحيث منها ما سوى ذاتها وصفاتها اعمى العلم كصولى وهذا معنى قوله مع تجردنا في ذاتها وانى لمقارنتها بها اى بالبيولي وبى بدنه
يكون معنى اعمى عن النفس المتعلقة بالاشياء القابلة عنها اعمى ما سوى ذاتها وصفاتها اعمى اى لما غيبتا وصفاتها كذا في اعمى شئيه وجود
لذاتها اى لذات النفس المتعلقة كذا في اعمى شئيه اذ ليس هو ذاتها وصفاتها اعمى من تلك المعلومات وانتفاء الغيبية ظاهرة في كبره
ثم المقصود منه بيان نشأ عدم علم النفس عما سوى ذاتها وصفاتها وما حصله ان ما يكون اعمى من تلك المعلومات اعمى من تلك المعلومات
لها لكونه معلولا لما دنا ظاهر ان الامتداد الثلاثة مستغنية عن النفس فاما سوى ذاتها وصفاتها والمقارنتا اى الحصول المجردة عن المادة بحجتها
وسببها كالتفوس في الاقمار الى العلم لان علومها ارسائية فاقترت في اقسام صورها غير ذاتها الى اعلام العلم الحق لتعالقها
اى الحصول ليست متعلقة بالمادة اصلا لا ذاتها ولا اعتقاد فعلها غير سبقها بالعلم لما هو النفس المتعلقة الانسانية في مرتبة العلم البيولي
هذا وتفصيل في اعمى شئيه وفي تعليق الرضى اما سبحانه تعالى فلما كان هو النور المطلق القاطم بذاته ولا يلزم منه كونه تعالى جوهرا لانه عبارة
عن المكنن القاطم بنفسه وذلك التعبير انما هو شئيه العبارة وما سوى ذاته تعالى موجودا له سبحانه من حيث العلمانية اذ هو فاني كل فنى فكان كالمكنن
ذاته بذاته ولا يغيب عنه شئ من ذاته كما لطف القرآن المجيد لا يذهب عنه شئ في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك الا ان
كتاب سيرة قاسم رضى بلاضافة الى ما دنا علم على حقيقة العلم النفس وجود العالم الجرد وجود اعمى من العلوم له شئ لا نكتشفه عند اعمى انكتساب
المعلوم عند العالم فواى وجود اعمى من العلوم سيرة ان العقولية لغرضه قد يطلق عليه اى على ذلك لشدة لفظ العلم ايضا على التميز اى كما يطلق لفظ العلم
على وجود العالم الجرد على حقيقة العالم فواى باب ملاقاة اسم المشروط على شرطه لا يتوقف عليه وجوده بهذا المعنى تحقيق المقام وتوضيح المقام قوله ليس
الكل من كل سماوة لا بد بل نخوض اى السائل في البرهان من نزع المطلوب اى الدعوى ولذا قال المتعالم كل واحد فيه رمز الى ان اللام في
قوله لكل موضع عن المضاد اليه من جزئيات النصوص وكذا من جزئيات التصديق بربها فمنها مطلوبات اولها ان ليس كل واحد من جزئيات
التصديق بربها وثانيها انه ليس كل واحد من جزئيات التصديق بربها جميعا بل هي اعمى من المطلوبات اختصارا مع اشتركا في العلم من اول استنباط
عن النظر وكذا في قوله فيما بعد فلا نظرية بعض ان في هذا القول ايضا مطلوبات الاول انه ليس كل واحد من جزئيات التصديق بربها والثاني
انه ليس كل واحد من جزئيات التصديق بربها اختصارا في العبارة مع اشتركا في العلم من اول استنباط اختصارا مع اشتركا في العلم من اول استنباط
ان المشهور في اعمى من العلوم فواى عدم انفساءه بكمال شئيه البنية النظر الا في ان العلم كصولى القديم وبخصوصه قد بان اعمى من العلم فواى عدم انفساءه
بالبدنية والنظرية بناء على ان النظرية لا تقتضى الحدوث لانها اعمى من النظرية ترتب على الفكر الذى هو البحث الضمير على كل المرحى بل فكر باعتبار
رعاية المخرج كونه اختيارية وذلك لان النظرية لا بد وان يكون حصوله بعد النظر الذى هو مجموع الحكمين بعدية وتفكاكية فمقتضاها هو قوتية
للحدوث ولا سيما فيه ويستوجب عطف على قوله يقتضى حصول الاناسام وهو ظاهر اذ المترتب على النظر هو حصول الصورة العقلية
والاناسام في الذهن الاول اى كحدوث يصادهم اى يترجم القدم والثاني اى الحصول والاناسام يصادهم انفساءه في

متوقفا على النظر والادراك فيلزم تقدم الشيء على نفسه نحو تيقني بل من انبغض صاحب
 صفة كاشفة للصور اي المنسوب الي الشروق اي تلو اهلوم لذي العالم كما يقال في الحصولي الحصولي اصوري واذا لم تصفا اي القديم
 والحصولي بالنظرية لم تصفا بالبداهة ابا نك على انبغاض بالبداهة عدم النظرية مما من شأنه النظرية واذن يكون التقابل بينهما تقابلا
 وملكته وقد درست انفا بل بس من شأن القديم والحصولي النظرية فلا تصفا بالبداهة ايضا اذ نك على انبغاض البديهة والنظرية متساوية
 ان نسبت البديهة بمفهوم وجودي وهو لا جلانية اخذية عن النظر فان الاضافات لعل كون عدم اضافات القديم والحصولي متساوية
 كون البديهة والنظرية متساويتين يعني لضافات الموضوع احد الضدين مشروطا بمكان الاضافات بالآخر اي بالضد الآخر اذ من شرط اضاف
 إمكان التوارد والتعاقب على موضوع واحد فاضافات الحصولي القديم والحصولي بالبداهة مستلزم لاضافات بالنظرية ايضا والملازم
 باطل لما عرفت فاللزم من شذوذه اي فيما ذكر من شرط الضدية نظر فانا نحن بإمكان التوارد والتعاقب الذي هو شرط تضاد في شذوذه
 اي اخذ ان في موضوع بعيد اي حين بحث لا ياتي كل منها اي كل واحد من الضدين بطباعه ان يتعاقب الآخر اي يكون الضد الآخر متوقفا
 على هذا الضد ويكون هذا الضد ليحدها ليستعقبه عليه اي شذوذه الآخر ويكون هذا الضد مقدا عليه فيكون لا محالة يصح للموضوع بالنظر اليها اس
 الى الضدين وكسب التيقن طبعهما مع عزل النظر بخصوصية ذاته اي ذات الموضوع ان يتقبل الموضوع من كل اي كل واحد من الضدين
 الى الضد الآخر وان كان متصلة ببعض الموضوعات بخصوصية ذاته او بطباع صورته المنوعة لمزوا لاحدهما اس احد الضدين بخصوصية
 اذا درست هذا عالم ان ما هو شرط التضاد وتحقيقه هنا اي في الحصولي القديم والحصولي وبه واي اشترط إمكان التعاقب بالنظر
 طبع الضدية وخصوصية طبع الموضوع لمعانة فلان في لزوم البديهة لما اي العلم الحصولي القديم والحصولي نظرا الى خصوص طبعهما
 طبع القديم والحصولي مع انتفاء النظرية عنها لتقابل التضاد متعلق بقوله الانيا في منها اي بين البديهة والنظرية ففكر تقيض النظران
 شرط التضاد هو إمكان التعاقب بالنظر الى الضدين باهما اخذ ان بلا دلتية خصوصية طبيعة الموضوع فيه تقابل التضاد لا يمنع لزوم احدهما
 للقديم والحصولي اعني البديهة بالنظر الى خصوص طبعهما مع جواز تعاقب كل من البديهة والنظرية بالنظر الى طبيعة الضدين هذا واجب
 عرف لك النظر كالحولم قدس سره العرفان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان المسبوقية بالعدم او عدمها من لوازم
 النسخة من الوجود وخصوص الوجود والتعيين تساوقان فلو فرض انتفاء القدم والحدوث انتهى التعيين والهوية الشخصية واذا كان كحدوث
 والقدم من لوازم الهوية الشخصية فليكون منافيا للقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فياي القديم بهوية
 عن فرضها اياه من شرط التضاد متعاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى قوله متوقفا على النظر
 قال في الحاشية والحق ان البديهة والنظرية من صفات العلم في تلوح الى انه اختلف في ان تصدق بالبداهة والنظرية بالمعلوم
 او العلم قد ذهب المحققون الى الثاني وتعمم المقام بل كحادث في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان بين الحوادث
 والحصولي العموم من جهة انتهت لخصوصية الآخر ارض على التعميم ما توضحه ان البديهة والنظرية كما لا يخبران في الحصولي القديم كذلك لا يخبران
 في الحصولي ايضا قدما كان او حادثا فلا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان التقييد بالحادث لا يفي عن التقييد بالحصولي وكذا العكس لان
 بينهما العموم من جهة اجتماعهما في علو منابهما فانفسنا وصفاتنا الانسانية وصدق احداث بدون الحصولي في علمنا بانفسنا وصفاتنا
 وصدق الحصولي بدون الاحداث في علوم المجردات بما عدا انفسها وصفاتنا هذا ويمكن ان يقال اللام في قوله العلم للعلم بالحادث على
 العلم الحصولي وكذا في قوله الاحداث اي الحصولي بالحادث فالاخر اخص بما قل من تمامي من اجل كون البديهة والنظرية حقيقتين
 للعلم جازوا صاحب القوة القدسية اي الذي يحصل لجميع لطالب الفكر ان انطبأت باسمه والتفسير بمرئيه عنده اي عند صاحب الحق

قد سیه حصوله بالانظر فلا یرد رب شیء یرید شیء یکنون نظریاً عند شخص و یرید شیء شخص آخر فلا معنى للتوقف تقریر الایراد انه اذا كان الشئ نظریاً
 نذیر مثلاً و یرید شیء صاحب القوة القدیة فلیف یصح توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف فى النظرى ما یمتنع حصوله بالانظر
 ح انه یحصل لصاحب القوة القدیة بدون النظر فایبقى النظرى الذى حصل لزید بالنظر نظریاً ووجه الدفع ان علم كل واحد من القاد
 لو یرید معایر شیء شخص علم الشخص الذى حصل للفاقد بالنظر لا یحصل للواجد بغير النظر بل هو شخص آخر یجوز ان یتوقف احدهما على النظر
 و ان الآخر قد یجاب عن ذلك الایراد بالتصرف فى معنى التوقف تقریره اما لا نسلم ان معنى التوقف هو المشهور من اقتناع شخص بالتوقف
 و ان شخص التوقف علیه بل التوقف هو المصحح لدخول الفایران یقال اذا وجد الموقوف علیه فوجد الموقوف فالعلم بالحاصل لصاحب القوة
 قد سیه و ان كان بالنظر لکن یقال انه یحصل بعد نظر کما فی فاقد القوة القدیة انتهى حاشیة لمعنیة فیما یرى فی وجه الدفع بحث آورده المحقق
 هر وى فی بعض حاشیة یکن هذا الجواب مبنى على ان النظریة و البیدایة صفتان للعلم بالذات و المعلوم بالعرض و لیس كذلك لان البیدایة
 النظریة صفتان للمعلوم بالذات فان ما یرتب على النظر و یحصل بتوسطه اولاً بالذات نفس الشئ من حيث هو هو اى مع قطع النظر عن
 حصوله فی الذهن و هو المعلوم لا الصورة العلمیة فان قلت معارضة توجه على ما ذکر فی البحث یکن ان یقال ان المقصود بالنظر و الفكر انما هو علم
 احالات اى سبب الانکشاف لیکشف الشئ اما و عیت انما و تصوناً المثلث القائم الزاویة و ان مربع وتر زاویة القائمة مساو لمربع ضلیعه
 ثم قنا علیه البرهان انما فیض العلم لا المعلوم لکونه موجود و باوجود سابق علیه انفسها اى نفس المعلومات من حيث هی سیه
 انما المترتب على النظر و یحصل بتوسطه اى بتوسط النظر ما هو المقصود منه فالبیدایة و النظریة صفتان للعلم و هو شخص القائم بالذهن و انما معارضة
 اخرى مأخوذة من کلام خیر الاحقید صاحب الافق المبین فانه زعم ان نفس تقریر الماهیة الذى هو اثر و یحصل البیسط انما تستند الى اجمال
 و اما سائر العلل فانما تستند الیهام موجودیة الماهیة و نفس الماهیة انما تستند الیهام بالعرض انفس لقوام الشئ و منقرره اشارة الی
 اجمال البیسط فی اى ظرف کان من الخارج اذ الذهن انما هو جاعله و اما سائر العلل التى هی خارجة عن حقیقة المعلول كالشرائط
 فلا یرد لنقض بالمادة و بصورة کذا فی الحاشیة فانما ینسب الیهام نفس موجودیة اى موجودیة الشئ و حصوله و اما توقف
 نفس الماهیة علیها اى على لعل فبالعرض فاذا تم نصاب یتوقف علیه الوجود و یرى الاستعداد الى کماله باستجماع القاطل شرائط الافة
 حصل الوجود اى وجود المعلول لکن حصول الوجود انما یکن بان یدع اجمال نفس الماهیة فیتبعه الوجودیة فالامور المعلومة المترتبة
 لتحصیل المجهول انما تنفید بحسب حصولها الذهنی و وجوده اى وجود المجهول و تنفید حصوله فی الذهن بافاضة اجمال نفس اى على سبیل
 جرى العادة کما هو اثر الاشاعة الاعلى سبیل التولید و الاعلى سبیل الایجاب فالاول مذہب المقرلة و الثانى مذہب الحكماء فالترتب على النظر
 و ما یحصل بواسطة هو الشئ من حيث الحصول الذهنی و هو العلم ثم حاصل هذه المعارضة ان نفس الشئ الذى هو المعلوم اثر بالذات
 انفس اجمال و الامور المعلومة المترتبة لتحصیل المجهول لیس بجاعلة فائراً بالذات لا یکن هو نفس الشئ فلا یکن لترتب على النظر
 هو المعلوم بل الشئ من حيث الحصول الذهنی و هو العلم اترجى بان الوجود معنى انتزاعی لا تحقق له فی الواقع و انما تحقق منشأ انتزاعه
 فائراً لعل بالذات لا یصح ان یکن الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع انما تحقق لنفس الماهیة فلا معنى لکون نفس الماهیة اثر اجمال
 و کون الوجود و اثر سائر العلل اذ لا یقل کون الوجود و اثر العلة الا بمعنی کون منشأ انتزاعه هی نفس الماهیة اثر بالفاصح ان اثر العلة
 هی نفس الماهیة و الوجود لیس بعرض زائد علیها بل هو منتزع عن سبب الماهیة التى هی اثر العلة بالذات فافهم کذا فی
 بعض الحواشی لا یقال انما قد سلمنا ان لترتب على النظر هو الشئ من حيث الحصول الذهنی لکن انما ذلک لترتب هو الوجود اعظم الذکر
 هو المعلوم لما تلى علیک ان المعلوم بالذات هو الشئ اى حاصل فی الذهن لا الحین الخارجی فالمتصف بالبیدایة و النظریة هو المعلوم

فلا يسهل الترتيب على النظرية والوجود الاصل الذي هو العلم الذي هو حجة في الاقتران بالعوارض الدينية فلم تصعب العلم بالبديهة والنظرية
لانه مدفوع بميل قوله لا يقال بان اعلى الترتيب وخرج للاصلح لا يصلح للمعولانية بالذات فالترتيب على النظر اولاً وبالذات هو العلم دون المعلوم
قلت جواب لقوله فان قلت هذا المذکور كله في النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بان البديهة هي الاجلانية بالكلية المتقدمة عن النظر
والنظرية هي الاختفاء والجمع الى النظر اى المجهولية فيه ردا الى ترجيح كون التقابل بين البديهة والنظرية تقابل التضاد على كونها تقابل بينهما في العلم
والمملكة واما الاجلانية والاختفاء حالتان للشئ في نفسه اى بهما حالتان عارضان لنفس الشئ الاحمال في الازمنة ولا دخل لكونه مكتنفا
بالعوارض الدينية فيما هو ذا معنى قوله قبل ان يقوم الشئ بالذات من بعد فغالب اى الذين مكتنفا بالعوارض الدينية اذ مدار النظرية على تحقق
الواسطة في الحصول الذهني كالمعروف والجملة ومدار البديهة على عدمها اى عدم الواسطة في الحصول الذهني وان كانت
اى في البديهة واسطة مجردة لا تنبئ فيه ما فائدة فضل المحققين من ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالاشياء بالذات
وفي حصوله الذهني بالعرض من حيث ان العلم به لا يمكن بدون حصوله الذهني حتى لو كان ذلك تحقق الواسطة في علمه فكلما كان
دون تحقق الواسطة في حصوله الذهني ولو سلم ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهني فاللازم من ذلك ان يكون الترتيب
على النظرية حصوله في الذهن لانفسه ويكون حصوله في الازمان مختلفا باختلاف الازمان والازمان قد تحقق الواسطة في حصوله في بعض
الازمان في زمان وقد لا يتحقق في حصوله في بعض اخر من الازمان وفي تلك الازمان في زمان آخر فيختلف البديهة والنظرية باختلاف
الاشخاص والادوات وهو خلاف مذهبه فانه زعم ان البديهة والنظرية متفقتان للشئ في نفسه انما لا تختلفان باختلاف الاشخاص
والادوات انتهى فاشي اذا كانت له مبادي ترتب حصول اى حصول ذلك الشئ على تحصيل تلك المبادي يكون ذلك الشئ نظريا كما تحقق
الركبة ان خلت في ذلك ان حصول القوة القدسية لبعض الافراد يصاد م كون النظرية عبارة عن المجهولية انما انقضت انه يستوجب ان
لا يكون شئ مجهولا عند صاحب القوة فانه بقوله حصول القوة القدسية لبعض الافراد المجهولية انفسه بحسب مطلق حصوله للذات بقوله
ان المجهولية انما هي بحسب مطلق يحصل في الذهن وهذا المطلق الذي هو موضوع العملية القدسية يتحقق تحقق فرد وينفي بانتفاء بل بانتفاء
جميع الافراد ايضا في النظرية يعني بان يكون فرد من افراد حصول مجهول موقوفا على انظر ولا يكون جميع اشراذه مجهولة حتى يتم لصاوة
المذكورة بهذا ذكرنا في التعليل المسمى فادع في النسخة المطبوعة من ذلك التعليل بكذا ولا ينبغي بانتفاء بل بانتفاء جميع الافراد انتهى فتصريف
من الكتاب بزيادة كلمة لا واسقاط لفظ ايضا فاحط بالمقصود من نظر اولاد بالذات معاوية احتفاء والعقود اى القضايا العلم انه ليس
في الشرح المكتوب من تراجم اشراج لفظ النفس الامر به بعد العقود فالمراد القضايا المطلقة صادقة كانت او كاذبة ومن ههنا سقط اورد
من ان كون المقصود من النظر اولاد بالذات معلومية احتفاء والعقود انفس الامر به على الاطلاق غير ظاهر كيف وربما يرتب على النظر
معلومية العقود والكافية كما في نتائج بعض الاقضية المجدلية وسائر الاقضية السفسطية الا ان يقال انه اراد بالنظر النظر الصحيح ولا ينبغي ان يغير
لما لم يقم اذا الكلام في مطلق النظر انتهى لا تحصيل حقائق علومها اجمالاً كما في العلم بكنهه الشئ او تفصيلا كما في علم الشئ بجملة التام
الا بالتحقيق واما التصرف في معنى التوقف المقصود منه تزييف الجواب الذي ذكره المحقق في السامشية بقوله وقد يجاب
بالصرف في معنى التوقف بان يحيل التوقف عبارة عن العلاقة الصحيحة لتوسط الغايب بان يقال حصل النظر فوجد العلم وان حصل حصول
ذلك العلم لصاحب القوة القدسية بغير النظر فبني على جواز تعدد لعل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على حصول واحد شخصي
على وجه التبادل بان يكون هناك علمان يمكن حصول المعلول بكل منهما وحصل ابتداء ثم اذا وجد باحد من العلمين لا يمكن وجوده
بالعلة الاخرى ثم وجه التنازع ان النظر واحد من علمان فانه يحصل للعاقبة بالنظر والواجب باحد من العلمين لا شك في كونه مبينا

على حجة
حكمة
بينت

على جواز التوارد و هو ان ياتي تعدد لعل المستقلات بالمتصرف المنبسط على ذلك تعدد محال فمقتضى ذلك ان لا ياتي حصولات متعدده
متغايرة فمقتضى هذا لصاحب النظر في حصول القوة القوية فانه لا ياتي بالمعلوم للنظر والحدس واحد بالعموم وتوارد لعل المستقلة
بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس محال لما فاستحالة المنبسط عليه ممنوع كيف والواحد بالعموم يكون له
علل مستقلة لاجل تعدد وجوده واتحاد ك فان لم يكن ان كان في وجوده وعدمه دخل خصوصية كل منهما اي من العلتين فلو فرض وجود
احدهما وعدم العلة الاخرى فان لم يعدم المعلول بل يوجد لعدم هذه اى عدم العلة الاخرى يلزم الترجيح اى ترجيح علة الوجود على
علة العدم بلا مرجح لكونها علتين له على السواء فتحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضياتها ايضا فتحقق علة وجوده ولما لم يقتصر العدم الى التاثير
او ينفخية سلب التاثير بخلاف الوجود فانه محتاج الى التاثير فيكون العدم راجحا والوجود مرجحا فيلزم ترجيح المرجح وهو الوجود على المرجح وهو العدم
وهكذا اذا لم يعدم لعل اى يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المعلول بعدم احدى العلتين لم يوجد لوجود العلة الاخرى وذلك
لتحقق علة وجوده ايضا ولا يلزم ترجيح المرجح هنا بل يلزم ترجيح احد المتضادين على الآخر وهو ايضا محال او يلزم اجتماع تقيضين
وجود المعلول وعدمه وهذا اذا وجد المعلول لوجود علة وينعدم ايضا لعدم علة اخرى كذا في الحاشية واذ ثبت ان لا يخل
لخصوصية كل منهما لاستلزامهما الا لافاق ان خصوصيات لطافة والعلة انما هي القدر المشترك بينهما اى بين علتين فالمعلول
لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه فاجواب بالتصرف في معنى التوقف غير تام لا يقتضيه على تجويز توارد لعل المستقلة على معلول
شخصي على وجه التبادل بان يكون خصوصية كل من العلتين مفضل على وجه البدلية من بدو الامر وقد استبان بالدليل عدم بدلية
تملك خصوصية ثم في هذا التام انظارا لثبوت توارد لعل المستقلة على معلول واحد شخصي محال للدليل الذي ذكره الشارح لكنه يجزى عما
اقتضاه المعلول هنا واحد بالعموم لوجوده لان حصوله بالنظر وحصول واحد بالحدس وتوارد على معلول واحد بالعموم وهو المتحقق
بهنا ليس محال انما ليس غيرنا بعض على استحالة توافقه لو فرض وجود واحد بهما وعدم الاخرى يتحقق احد حصولات المعلول ولا يتحقق الاخرى جزئية
من دون لزوم الترجيح بلا مرجح واجتماع التقيضين كذا في بعض الحواشي ونسأ ان الملك يحصل بالبيع والبيع والمية مثلا مع فقدان القدر المشترك
بيهما فانه ان الملك في الحقيقة هو لعل تعالى والاسباب انما هي معرفات وامارات ومنها انه اذا كانت العلة حقيقة هي القدر المشترك
كانت العلة مبسطة والمعلول احد اشخاصها فيلزم صدور المحصل من البهم ومن هذا الاكون للمعلول قو من العلة وهو كما ترى فان علة
يكون قو من المعلول ترجيح بان اجماع حقيقة واحد بشخص وهو المبدأ الاول تعالى واما العلة المتعددة التي يمكن ان يكون خصوصيتها
لطافة ويكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجماعة حقيقة بل هي من سمات العلة ولا استبعاد في ان يستند احد اشخاصها
باجل واحد بشخص بتمطية لواء بالعموم انما يستحقه بحدته العامة توارده خصوصياته بحدته هذا اى بالدليل الدال على استحالة
توارد العلتين على معلول واحد شخص على سبيل التبادل لعل التوارد اى توارده لعل بجميع اشخاصه كالتعاقب بان توجد احد
العتين فتوجد المعلول لم يعدم تلك توجد اخرى فتوجد المعلول تعبارة اخرى بان توجد احدهما ولا ثم توجد الاخرى لا اجتماع
بان يوجد المعلول الواحد باجماع علتين مستقلتين تقدير المرام ان ذلك الدليل بافرض على بطلان التوارد على وجه التعاقب لا اجتماع
بان يقال ان لم يكن ان كان في وجوده وعدمه دخل خصوصية كل من العلتين فلو فرض وجود واحد بهما الى آخر المقدمات انت تعلم
ان اتمام الدليل الدال على استحالة علية كل من خصوصيتين اثبات علية القدر المشترك بينهما على اخذ التوقف بمعنى لولاه لا ممتنع واما
المتصرف اليه اى العلاقة المحمودة لعل الفاء كما يقال اذا وجد هذا فوجد ذلك كذا في الحاشية فلا يمتنى الدليل عليه اذ لكل واحد
من تلك خصوصيات مدخل بهذا المعنى المتصرف اليه لا يلزم تعدد من الترجيح بلا مرجح واجتماع تقيضين تفصيل في المقال ان شاء الله

من الدليل المذكور ان الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لا تقع هو القدر المشترك مع الجواب كان بناؤه على اعتد التوقف بمعنى العلاقة الصحيحة لدخول الفاء في الدليل المذكور غير تمام لكل واحد من الخصوصيات مدخل بهذا المعنى فيصح تخلف الفاء بين كل واحد منها وبين المعلول لانها في ذلك كون القدر المشترك فقط موقوفاً عليه بالمعنى الاول يجوز ان يترتب حصول النظرى على القدر المشترك بين النظر والحدس فيكون كل واحد منها موقوفاً عليه بمعنى صحة دخول الفاء بينه وبين المطلوب للنظرى واذن لاننا نقول لو فرضنا وجود احدى العليتين في عدم الاخرى ولم يعدم المعلول فلا يلزم الترتيب بالمرجح لان عليتهما ليست بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول بدونها حتى يقال انه يتحقق علته عدمه فلم يعدم المعلول يلزم الترتيب بالمرجح بل انما العلية بمعنى المصحح لدخول الفاء واذن لا جرم في عدم انعدام المعلول بعدم احداهما فقام فيه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بانه ان الامر المصحح لدخول الفاء بالترتيب والترتب والاستياج امران متباينان يستلزمان انتفاء حصول الموقوف بدون الموقوف عليه لان الترتيب اثره كالتسلسل في الترتيب سببه الاثر لا يتخلف عن المبدأ في العلاقة الصحيحة لدخول الفاء بالتحقق بين المعلول والقدر المشترك بين العليتين في حرة التبادل والتعاقب فتأمل انتهى قوله فيما اشارة الى الجواب اى الجواب عن الاعتراض المصدي بقوله است تعدية قوله فيها بالتسبب وهو عبارة عن العلاقة ان اتيته التي بها يتحقق حصول المعلول بدون العلة لا عين طلق التعقب قوله فيما استلزام ان الماس العلاقة المصحح لدخول الفاء ههنا انما هي علاقة الصدور والاكين الترتيب المتصاحب في وقتها وهو كما ترى وعلاقة الصدور فانه علاقة الاحتياج ان المستغنى عنه يمنع الصدور منه فيبطل تعدد اجل بسبب التبادل سواء كان التوقف المأخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لا يستلزم او بمعنى الترتيب اى العلاقة المصححة بتوسط الفاء اى ابطال احد المتلزامين يوجب ابطال الآخر فاقصود بالبيان ان ابطال تعدد العلل بالمعنى الاول لكن يلزم منه امتناع تعدد بالمعنى الثاني فاعلم قوله فيها بين المعلول والقدر المشترك لا بين المعلول وخصوصيته العليتين ثم لما بطل الجواب الاول والثاني اللذان ذكرهما المقتضى في الحاشية فالجواب في الجواب عن الايراد يكون شئى مديها عند شئى نظرية عند شخص آخر فلا معنى للتوقف انه لا يلزم من حصول الشئى بالنظر اى صاحب القوة القدسية باسببه فان المبدى بالالتوقف حصول المطلق على النظر اى لا يتوقف شئى من افراد حصوله على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فردا عنى فاقد القوة القدسية على النظر فلا يكون بديها والنظرى موقوف مطلق حصوله عليه اى يتوقف فردا من اذ حصوله على النظر فاحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر ولو اوجد بالحدس بعيدق عليه تعريف النظرى باو تفصيل في التعليق المرضى من غير تصرف في معنى التوقف فاقتر وتذكر لا يقال على هذا اى على كون المراد من حصول المعبر في تعريف النظرى طلق بحصول التام لال القوم بازوم الدور والتسلسل على ابطال نظرية الكل بجواز الانتهاء الى نظرية يحصل بالحدس تقرير الاختراض ان ذلك الاستدلال تشابه عدل على ان المعبر في تعريف النظرى الحصول المطلق لا مطلق يحصل لالا يجوز انتهاء سلسلة الاكتساب الى نظرية غير توقف على نظرية آخر بل يحصل بالحدس فابن الدور والتسلسل وانما يلزم ذلك لو كان جميع اتحاد حصوله بالنظر واذ كان بعض الحاد غير النظر اى الحدس فيكون هو منتهى السلسلة كنهنا في التعليق المرضى وما وقع في النسخة المطبوعة منه ولا يجوز انتهاء آية بدل قولنا المذكور اتحاد الا يجوز انتهاء آية تفصيل من النسخ فادرك لاننا نقول هذا الس عدم تمامية ذلك الاستدلال ليس الزايلنا فان بناء الجدل الس الاستدلال المذكور لا يتم عندي يعني ان ذلك الاستدلال جدل مركب من المقدمات المشهورة عند القوم وليست مقدمات برهانية حقيقية حتى يكون جهة طلق لكل فيكون جهة علينا فلسفة صدق تمام هذا الدليل حتى يضر عدم تمامية لنا ترجيح هذا الجواب بان الحجب ان كان جهد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وكل عدد ينحصر من الآخر فزيادة الواحد بعد انصرام جميع اعداد المنبسط عليه
 صحت استلزام ان اعداد جملته الاثني عشر الماخوذة من جملته الوحدات تكون نصفها واما جملته الوحدات تكون ضعف
 هذا تفصيل لقوله يجب ان يكون احدى احدى الجملتين اى اعداد جملته الوحدات ضعف اعداد جملته الاخرى وانه جملته الاثني عشر
 وذلك لان اعداد جملته الوحدات هي اعداد جملته الاثني عشر واما جملته الاثني عشر نصف اعداد جملته الوحدات بالضرورة العقلية
 فلو وجدت جملته الاثني عشر فيلزم ان يكون عددا واما جملته الاثني عشر متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه قد فرض غير متناهية في الشدة
 ولان ههنا اعداد جملته الاثني عشر الغير المتناهية الماخوذة من سلسلة الوحدات نصف جملته الوحدات اذ هي ضعف الاثني عشر
 لان ماخذ الجملتين سلسلة واحدة انتهى قوله فيها ضعف الاثني عشر فان العشرة مثلا اذا اعتبر اعدادا واحدا واحدا كانت عشرة واذا اعتبر
 ثمان اثنان منها اعدادا تكون خمسة وظهر ان العشرة ضعف الخمسة قوله فيها لان ماخذاه انا متناهية ياتوهم من ان يكون اعداد جملته
 الاثني عشر نصفها من اعداد جملته الوحدات ممنوع لان كلاهما سلسلة متغايرة لمسلطة الاخر فلا يجوز ان يكونا متساويين بل كل المنع
 انما تم لو كان ماخذ احدى السلسلتين متغيرا الاخرى لكن ماخذ الجملتين ههنا واحد وهو سلسلة الوحدات ولا ريب في ان عددا واما الاثني عشر
 اذن نصف عددا واما الوحدات فنقول عددا تضعيف اى العدد المضعف اى اعداد الوحدات ههنا ازيد من عددا الاصل وهو عدد
 جملته الاثني عشر فزيادة الواحد بعد انصرام اى لقطع اعداد المزيد عليه فان المزيد عليه اصل الزائد فرع ولا يعقل حصول الفرع الا بحصول
 الاصل فان المبدأ لا يصل الزيادة والا لم يكن مبدأ بل يكون السابق عليه هو المبدأ ويكون المبدأ وسطا وكذا الا وسطا لا قبل الزيادة لا تقام
 اى لتساوقها وتواليها اى متابعا بحيث لا يتخلل في مرتبها عدد آخر اذ ليس بعد الاثني عشر الا اثنتي عشرة وليس بعد اثنتي عشرة الا اربعة وهكذا
 فلو كان المزيد عليه غير متناهيا لما هو المفروض على تقدير تسلسل لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهي باطله فالتسلسل في اعداد الجملتين
 لا يستلزمه الحال لان الزيادة والتقصان من خواص الكم لا مطلقا بل الكم من حيث التناهي والتقصين كجسم كحد وهو مفقود فما خرج
 على ما هو المفروض فان احتسج في صدره ان هذا البرهان انما يبطل عدم تناسله اعدادا وهو غير مجد لما هو مفقود ومن الطال التسلسل
 في التصديقات والتصديقات التي هي محدودات الاعداد فلا يبطل عدم تناسلها فذلك البرهان فادفعه بما في بعض الشروح من
 ان العدد وحده والعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدادات غير متناهية لزم عدم تناسل الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناسله
 المعدادات وتطلب اعداد يستلزم تناسل المعدادات واللازم ان لا يتفرق بين اللازم والمزوم وهذا المذكور تقرير واجب المطلوب بالاطلال
 التسلسل ثم قل لي عليك انه رغبة لك العدا بجزء العلوم قدس سره العزيز بانه ان اراد الاثني عشر الموجود اى العارضة لا جوارح سلسلة
 فسلما متناهية متناهية وضمنت الا حد لكن ليست الزيادة بعد انصرام اعداد المزيد عليه بل الزيادة تناسبية في الاختلاف لان كل اثنين اثنين
 من هذه المجموعات زائد على كل واحد واحد وان اراد ان العنصر يجمع هذه الاثني عشر ويجمع الاعداد فيحصل سلسلة فيمكن ان اعداد سلسلة
 الاولى ضعف اعداد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام اعداد المزيد عليه فكذا المجموع وانما من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناسل
 في نفس الامر ثم عبارة الطيبة واجاب عنه افضل المحققين بقوله انت تعلم ان ما فاده بعزل عما راودنا من اذغوضه انه لو وجدت
 جملته اثني عشر غير متناهية وجدت جملته وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملته الاثني عشر على هذا التقدير جملته وجوده معروضة بعد
 جميعها ولا في ان جملته الوحدات ايضا جملته موجودة معروضة لعدد معين ولا في ان جملته الوحدات ضعف عد جملته الاثني عشر
 وكون العدد ضعف العدد والاخر اثنان تصوره بعد انصرام ذلك العدد الاخر فيلزم تناسله في فرض غير متناهية ليس كلامي لان الاثني عشر ضعف الوحدات
 في المثال كما نرى وحده قدس سره فممن قول الشارح ويجب ان يكون اعداد احدى الجملتين ضعف من الاخرى ان المبدأ لا يمكن ان يكون

فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والاداساط منتظمة متوالية

المعروفة في الاشياء التي هي الاجزاء الاثني عشر من احوال الوحدات لان اثنين ضعف واحد قاعدا وحده الاثني عشر ضعف واحد
بطل الوحدات الخمس من احوال الشارح فكذلك ملوحات كانت جملة الاشياء الغير المتناهية موجودة وحدث جملة الوحدات الغير المتناهية
لو كان عدو احوال جملة الوحدات ضعف احوال جملة الاشياء لان احوال جملة الاشياء هي الاشياء فان كل اشياء واحد من تلك
اي جملة الاشياء هي احوال تلك جملة ولا يرب في انما نصف احوال جملة الوحدات فعدو الوحدات ضعف عدد الاشياء
وكذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاشياء قابلا لان يزداد عليه فيكون متناهي وقدره الشارح حتى ما ذكرنا في الحاشية
المقدمة في زيادة الزيادة انصرام احوال الزيادة عليه حيث قل لا يقال ان زيادة جملة الوحدات متدرجة في الاشياء اذ هذه
الوحدات المتناهية اجزاء لسلسلة الاشياء مشتقة على تلك الوحدات الزائدة من المبدأ الى ما لا يتناهى لان القول بالعدو والوحدات
ما يتكرر زوفا احوال واحد من الاثنين معروفة للوحدتين ان كل وحدة واحدة كذلك كل اثنين واحد من جملة الاشياء المتكثرة ولا يرب
بان عدو احوال الوحدات ضعف عدد احوال الاشياء المتكثرة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزيادة بعد انصرام احوال الزيادة عليه اذ المبدأ
لا يقبل الا بالاداساط المنتظمة متوالية الى آخر المقدمات فتأمل حتى وقد بان ما ذكرنا من البيان بقرير الدليل وهو انه لو وجدت كثرة في تلك
كانت معروفة بعدد معين البتة وكان عدد الاشياء الموجودة في الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة
الغير المتناهية وكون العدد نصف العدد وانما يتصور اذ كان العدد متناهي فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهي ونهاية نصفه
يستلزم شأها نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهي لان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي فتأمل
في قولنا في الحاشية انما يشك ان الامور الغير المتناهية مطاهاى سواء كانت متدرجة ترتيبا طبيعيا كالعقل والمعلومات او متغيا
كالاعداد او لا مجمعة في الوجود في زمان واحد كالنفوس لما قلنا في الفقرة من الابدان او متعاقبة في الوجود بان يكون بعضها بعد زمان
ووجوده في زمان آخر كالحركات الفكرية تكون معروفة للعدد بالضرورة وكل عدد قابل للتضعيف فاذا ضعفنا ذلك العدد والعدد المعاصر
للاعداد الغير المتناهية ولو تضعيفا حقيقيا اجماليا فلا يتوهم لان الاعداد اذا لم تكن موجودة بمسقة فكيف التضعيف في الخارج بالتفصيل ذلك
لان المبدأ ليس هو التضعيف الخارجى بالتفصيل بل التضعيف العقلي الاجمالى وهو حاصل في الامور الغير المتناهية ايضا كذا بعض النشرواح
فجميع التضعيف بالضرورة ازيد من عدد الاصل انتهى مقاله ثم تناو عليك ان الشارح المشهور في تقريره بان التضعيف كما هو الظاهر من عبارة
المسلم ان كل عدد يمكن تضعيفه فعلى تقدير التسلسل يكون الاعداد الغير المتناهية الموجودة قابلة للتضعيف واعداد التضعيف تكون زائدة على
عدد الاصل بالضرورة والزيادة انما يتصور بعد انقطاع فيلزم التناهي واد كان يزداد عليه لم لا يجوز ان يكون التضعيف من خصائص المتناهي
وول غير فاحتمال الشارح ادلا في توجيه قول المقام بان مراتب الاعداد في سلسلة عدم التناهي مضاعفة لمراتب الاشياء المتناهية لا يتوهم الا بال
ما ذكرنا وما كان فيه من الشك لا يخفى فافاد في المنية توجيهها آخر وهو ان المراد من التضعيف مطلق الزيادة اى ضم العدد الى عدد
آخر لا معناه المشهور وهو تكرير عدد مثله والمراد من الاجمال عدم تعيين الزيادة عليه ومن العقلي هو الضمني كما لا يخفى على من راجع الى تلك
وقد فصلنا في التعليق الرضى وخرجاها هناك انت تعلم ما فيه من الشكليات الطاهرة فادرك ومن هنا اى ما ذكره المقام في انما
يقول اى يستلزم ان لا يكون التكرار من التضعيف جبرى في ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا اى سواء كانت مترتبة او لا
مترتبة وشاعلة فان توهم ان قول المقام لا يسلط منتظمة متوالية يابى من جريان ذلك الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
انما يخرج بغيره من قوله في المنية مترتبة او لا لانه لا يمتنع الى الترتيب في جريان البرهان لسلال مباداه الامور المترتبة

فإن لو كان المزيد عليه غير متناه لزم من ذلك زيادة في جانب عدم التناسل وهو باطل
 للترتيب تظاير لا مسترة فيه وإما في الغير المترتبة ذلك أن الترتيب غير ظاهر فيها لكن يحجر على ذلك البرهان في الغير المترتبة بعد اثبات الترتيب
 فيما بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذي نقص منه واحد وهو موقوف على المجموع الذي نقص منه واحد وهكذا إلى
 الاثنين فمحري الدليل في المصور للترتيب لبيان الدليل المذكور لم يخرج في الغير المترتبة إلا بعد اثبات الترتيب فيها فإحصاء جاريات
 الأولى في المصور المترتبة واذن يستدرك التعيين المذكور في منتهى المقادير حتى قوله مترتبة ولا فاقم ولا مخرج لكن بعد كونها موجودة في العقل لا في
 ولو في زعم انضمام بانفسها كما في الامور الحقيقية او منشأ انتزاعا كما في الاجزاء المقدارية وهي التي يقدر بها الجسم كالضعف والثلث
 والربع وغيره وانما يقدر بالاجزاء المقدارية احترازا عن الاجزاء الحقيقية المقررة بحقيقة الجسم كالسواء والعصور فانها لا تزيد على رتبة
 بها والغير المتناهيته في المقدار فوضع طرأ من الاجزاء المقدارية المذكورة غير موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنتزاعها وهو الجسم الغير
 المتناهي بطلانها لعدم كونها موجودة بنفسها فلا تنالها كانت موجودة كذلك لزم تركب الجسم المتناهي بالمقدار الذي هو قابل للانقسامات
 الغير المتناهيته وجزء الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهيته بفعل ضرورة استلزام فعلية جميع الاجزاء فعلية الكل والكل باطل لاستلزامه
 عدم تناسل المقدار المركب من الاجزاء الغير المتناهيته بفعل مع انه قناه فسلم ان تلك الاجزاء وهي مترتبة غير موجودة في الخارج فاما كونها
 موجودة بمنتزاعها اعني المقدار الغير المتناهي فبين فانه يكون منشأ لانتزاع الامور الغير المتناهيته فاستبان ان وجود المنشأ يعني بوجوب
 البرهان هذا ثم اذا عرفت انه لا بد لاجزاء الدليل من كون الامور الغير المتناهيته موجودة اما بنفسها او منشأ انتزاعا فلا يحجز في البرهان المذكور
 في مراتب الاعداد اي في الباطن وذلك لان الاعداد غير موجودة في نفسها اما عرفت ان العدد مما يتكرر نوعه وكل ما يكون كذلك اعتبارا
 لما ثبت في مقامه لا خلاف في ان الاعتباري ليس موجودا في الخارج واما عدم كون الاعداد الغير المتناهيته موجودة في الخارج بمنتزاعها
 انتزاعا فلا ان منشأ انتزاعها انما هي المعدودات هي تناهية وهذا معني قوله تناهي المعدودات فاستبان ان الاعداد الموجودة في
 الخارج بمنتزاعها انتزاعا تناهية ثم نقص على روعك ان في هذا المقام خدشة وازاحة آلا اول فبيان انه قد دريت فيما مضى ان
 قد جرى برهان القبح فدل في الاعداد ثم استدلت بتناهيها على تناهي المعدودات فكيف يستقيم ما ذكره اشراج ههنا من عدم جواز
 في الاعداد واما الثاني فنقره ان الاعداد تابعة للمعدودات فاذا فرض انضمام المعدودات غير تناهية في نفس الامر فلا يتوالت في
 كون الاعداد غير تناهية لعدم تناهي منشأ انتزاعها فمحري ذلك البرهان في الاعداد وعليه بنى المنهج جريانه فيها واما ما ذكره اشراج
 فبناه على عدم كونها موجودة في نفس الامر من غير اعتبار فرض انضمام المعدودات غير تناهية موجودة في نفس الامر فما في الحناق
 وزهق الشقاق ولما كان متوهم ان يتوهم ان الحكم تناهي الاعداد يصادق بالمشيئة عند هم من كونها غير تناهية اراحه بقوله واما عدم
 تناهيها اي الاعداد فمعني انها غير واقعة عند عدم المعنى انها غير تناهية بفعل حتى يتم المصداق لا انتزاعا من الامور الانتراعية فمحري
 العقل من المعدودات ولا ريب في تناهيها فلا يتصور كون الاعداد غير تناهية بفعل مع تناهي منشأ انتزاعها فحفظ ولا يتحقق
 عطف على قوله فلا يحجز اي البرهان المذكور غير محقق بالجماعات اي بالعلل الفاعلية بان سطل التسلسل بجزء ذلك البرهان فقبل
 ذلك البرهان نافذ اي جاري في الشرط والمكانات الغير المتناهيته ايضا فخرجها من القوة الى الفصل على صفة الاتناهي فكل من مبررة
 للعدد والمعدودات ان كل ما هو خارج من القوة الى الفصل معروض للعدد فبعض البرهان على الباطن كلها ثم اعلم ان بعض المتأخرين
 قالوا ان البرهان اي برهان ابطال التسلسل المبني على عرض الاعداد كذا في الحاشية انما يحجز فيما هو معروض العدد اي اي معروض
 وتثبت الغير لرعاية الحجز للامور المادية فان الحجز لا يتحقق بالكثر او معروضها اي معروض الكثرة بالحققة هي الطبيعة النوعية

وتماثل الحد في استلزامه حقيقة ولا يعلم التصديق والتعكس

بالشك في التوحيات العذرية فوضع مقام عليا فاد بعض الاعلام ان القوم ويرى الى ان العدد عرض قايمة عبارة عن الكم المنقسم الى اقسام
 الواحد لا يقوم بالكثير من موضوع واحد فاد بعض القوم ان العدد عرض قائم بالكثير من موضوع واحد قايما بواحدة بان الموضوع واحد وان
 الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة او ما قيام
 عرض واحد بجميع استيادان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك بساكن والعدد وانما يقوم بالمجموع على كل واحد من عرض واحد من الموضوعات
 ان هذا الجواب غير مستقيم اذا المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكره لم يتم قيام المحصل في المحصل فكل محصل في
 للتفصيل في الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة واكثر عرض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك كما هو
 العدد وكيف ان يكون طبيعة مشتركة بين عروضات الوحدات والطبيعة المشتركة بينها هي طبيعة المادة لا يربط على شيء
 ان كل ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يقول عليه ما اعترضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل في المحصل فكل محصل في
 بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المفاخرة وغيره قائمة بمجموع اشياء متغيرة بحسب المتغيرات والمجموع لا يثبت كونه
 حقيقة غير محصلة ولا مساع للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاعراض التي هي خاتق محصلة قائمة بالاشتراك
 محصلة واما جواب الذي تخبره فلو جاز الادان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فلهذا عني نشأ انتراضا ومجموع مجال الاتحاد ومنشأ انتراضا
 فلا يسيل الى انكار كون محل العدد وهو المجموع فاذا وجب زيد وبكره وقال مثلا انتزع عقل من كاح واحد منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد متترة من
 رجال فمعرض الثلثة وهو موضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض شخص شخص محله فلو كان محله موضوعه هي الطبيعة المشتركة
 الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل واللازم باطل اتفاقا الثالث ان معرض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون هناك ذاتي
 مشترك اصلا لما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال للقول بان معرض احد وطبيعة مشتركة وبالحكمة على ما ذكره هذا القائل
 سخيف باطل ليس تحت طائل انتهي بعبارة وانما هي امي الطبيعة المشتركة طبيعة مادية كما تحققت المحققون في موضوعه من ان كل محقق فله
 الطبيعة نوعية بسيطة منخرة في فرد واحد فكثير افراد الطبيعة النوعية وتخصتها انما هو من لقاء المادة بقواشيت غير مادية اذا تفرقت بين الكثرة
 بحسب المصادق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معرض زيد بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يترجم ان يكون منها طبيعة واحدة
 مشتركة فضلا عن كونها مادية وما تحققت المحققون انما هي في الكثرة بحسب الآفراد والمصادق فيقال القول عشرة وكثيرا يعني ان مجموع
 آحاد ذلك لا ان منها طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل في اذ قلنا ان لكل واحد منها الطبيعة نوعية بسيطة منخرة في فرد
 وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحض يكون معرضا للعدد وبالفرض وقد هو يستدعي طبيعة مشتركة بينها
 قائل فيه نظرونيق بعد كذا في الحاشية وقد شرنا بها لما عليها في التعليق المرص ان شئت فارجع اليه ويمكن الاستدلال
 على بطلان التسلسل به ان تضاعف بانه اذا ارتقت السلسلة من العلل والمحلوات ليس المراد بالعللة والمحلوات ذاتها بل ان اعتبار الآحاد
 معها فانما ليسا متضادين فكيف يجري الدليل فيما بل المراد بها ذاتها من حيث يصح انتزاع العللية والمعلولية عنها لا الشك انك لا تنتزع
 الزيادة في العللية والمعلولية المصدرين كذلك يستلزم في المنصفين بهما من حيث انها متصفان بهما اذ يمتنع ان يكون شيء بحيث
 يصلح ان ينتزع عنها العللية مثلا ولا يكون هناك شيء يصلح لان ينتزع عنه المعلولية فانه ما قيل من ان هذا البرهان لو اجري
 في العللية والمعلولية للتيسر بها انما فبان فتقول انما اعتبارها ببيان عقليتان تقطعان باقطلاع الاعتم بارفلا تصور التسلسل فيها
 وان اجري في ذات العللة والمعلول فتقول ان اجري فيها بل وان اعتبار الاضافة فلا يحجز فيها لانها ليسا متضادين فمن اجري

اللا باطل من عندهم انتهى بمقتضى ما سبق من ان البرهان المذكور مظهر هو منع لزوم زيادة احد المتضامين على التضايف الاخر فان مقتضى
 طابع التضايف هو ان يكون بازا لكل واحد منهما من المتضامين واحد من التضايف الاخر فيقتضي تحقق كسب نفس الامر و
 ذلك اى ما يقتضيه طابع التضايف مستحق في صورة التحلف الذمى ذكره استدلال من كثرة المعلولات على العلة الواحد فان كان كذا
 معلولته المعلول الاخر كاملا وما يضافها عطف تفسيرى لقوليه كذا ذى ضمير المقول على ما الى المعلوليه بـ هو حاصله معلولته علة
 اى علة المعلول الاخر كـ مثلا ذى فوقه وما هو كذا ذى اى يضاف معلوليه هذه العلة اعنى بـ بـ علة عليها التى فوقها
 اعنى بـ وبكذا الى غير النهاية فلا يلزم تحقق المعلوليه ما عليه تضايفها كما يتوهم ذلك التحق فى بادىء الخطاى انظر من اخذ عليه المنة
 الفوقانية التى بـ بـ التضايف فى نفس الامر للمعلوليه المعلول الاخر اعنى اـ مع متعلق بقول اخذ معلوليه تلك المرتبة الفوقانية
 المذكورة التضايف صفته المعلوليه لعلته ما فوقها اعنى تفسيره لما فوقها الواقع فى المرتبة الثالثة اعنى جـ وبها اى علة المرتبة الفوقانية
 ومعلوليتها ليست تضايفين بل التضايف لعلته تلك المرتبة معلوليه المعلول الاخر فتوجد تلك العلة مع هذه المعلوليه فلا يلزم تحقق
 المتضايفين بدون الآخر ولا توجد علة المرتبة الفوقانية ومعلوليتها حتى يلزم ان المعلول الاخر يخذ هذه المعلوليه بدون العلة
 فيتحقق تحلف فلا يتم البـ ان اى برهان التضايف فتكفر فانه دقيق وان شئت التوضيح فارجع الى التعليق المرفوع فتهتدل
 على ابطال التسلسل برهان المحيطات المسمى اخر ما شيخنا المتقول بانها اذا كانت متتالية فى التسلسل لا الى نهاية يحكم العقل فى العلم
 الاجمالى المحيطان بل من هذه حيثية واية حيثية كانت من تلك المحيطات المترتبة فى الوجود متناهية خبر ان لا تلتصق حصر الاقتناص
 بين الطرفين حكمه معلول مطلق لقوليه يحكم مستغرقا بجميع الابداد ولبه نتائج التبعها الترتيب فى السلسلة واذان حكمه واما
 ما بين هذه حيثية واية حيثية كانت الى استغراقا فصح ان السلسلة بطلتها متناهية وهو المطلوب وفيه نظر ان حكم كل واحد قد يابى حكمه
 من حيث المجموع لما تلى عليك ان الرغبت الواحد ثبت كل واحد من افراد الناس ولا يشجع مجموع الافراد من حيث هو مجموع
 فيجوز ان يكون من حيثية وكل واحد منها متناهية والمجموع بما هو مجموع غير متناهية فى الحاشية حاصلا ان الحكم عليه بـ
 عليه تباينين بحيثين وجملة ليست كذلك انتهت و اجاب عن النظر باقر العلوم بان هذا حكم اجمالى على المترتبات على جملة استغراقا
 بحيث يتناولى الجملة ايضا كما يقال ان ما بين طرف هذا الخط واية نقطة تفرض فيه دون الذراع فذا الخط دون الذراع وكلانا
 صدق على الاستغراق لشمولى ان من مبدأ السلسلة الى اى بالغة الترتيب فيما دون الخمسين فيصدق ان الجملة دون الخمسين
 محسطة الاحاطة الاستيعابية ان مبدأ السلسلة الى اى بالغة الوجود وحصره الترتيب فيما متناهية فصح ان السلسلة بطلتها
 متناهية بالضرورة والاحصل الكل التضايفان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان عن غيره او لم يتنا مع الاجتماع
 كان منسوب لك الحكم على الجملة ايضا بخلاف ما اذا اختص بكل واحد بشرط لا تفرق فانه قد يغير حكم الجملة كما في صورة الرغبت
 وزيد الشايع فى الحاشية بانه ان اراد بقوله اى بالغة الوجود والترتيب اعم من الواقع بين المحيئين فالحكم الكل ممنوع وان اريد
 بان كل واحد من المحيئين فهو متناه فلا يلزم تنابى الجملة التى ليست كذلك تقابل انتهى فتصلا ان استدلال بناهى كل من
 بين حيثين على تنابى الكل ارجح بان حكم الكل الافرادى غير حكم الكل المجموعى وان استدلال من مبدأ السلسلة
 التى اى بالغة الوجود والترتيب فيما متناه على تنابى الكل منعت هذه القضية كلية وقدير من على ابطال الدور والتسلسل جميعا بانه
 او كان كل واحد من الاعداد والذاتية الى عددهم النهاية هذا فى التسلسل او العائدة هذا فى الدور وكل واحد الاخر فترى عدم التفاوت
 بين الجملة فى الاستغراق والجملة فى التفرغ اى افرقت الاعداد باسرها لا تدخل فى عالم التفرغ لضرورة امتناع تحقيق ما بالعرض وان بالذات

واللبس لا يكون كاسم

العلامة فيها فثبت عدم كون التصديق كاسم التصديق الذي هو مجرد مثل نفس الشيء في الوجود لهذا ان عدم ترتيب التصديق على التصديق لا يثبت من اثرهما بل من كون قول القائل هو الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصديق لا يقع بحسب مضمون الا كالتصديق منه ضرورة ان الذي يصدق تصديق كاسم يكون معاد في نفسه لا عند العقل فلم يكن موقع التصديق مفردا لان التصديق لا يتوقف على النسبة لا يتحقق في المفرد بخلاف التصديق فانما لم يكن محققا في حقيقة المطابقة وعدمه ما لا في حد نفسه لا عند العقل بل عند كل من كان له الفكرة اي التصديق لمطابقا ففكر فانه فيقول تلوه عليك او لا ان شيخ الصناعة افاد في منطق الشفاء في بيان عدم انساب التصديق من التصديق كاسم ليس بكن ان نقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فلان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في الواقع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء كان فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مغل في الواقع فثبت بوجهه لان موقع التصديق هو علة وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يصح بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون مفردا الى التصديق بغير شيء واذا قرنتها المعنى وجودا او معدوما في ذاته فقد اضيفت اليه معنى آخر وثانيا ان اشارة جعل كلام الشيخ ميتا على ان التصديق عبارة عن مجرد مثل وفي التصديق يعتبر المطابقة والامساك بكونه مجرد وجودا وعدمه الراجحين كالحالين من الواقع فمردا الشيخ على ما حققه الشرح انه لا يمكن الاستقلال من معنى مضمون التصديق شيء ما لم يقترن ذلك المعنى بالوجود والعدم الراجحين بالوضع شيء او كمال على شيء سواء كانت الحقيقة هبة بسيطة او مركبة كما اثير اليه قول الشيخ في ذاته او ستم جملته فليس حكم ذلك الوجود والعدم واحدا في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب متله في الذهن مفيد لذلك التصديق سواء جازيا وذلك المعنى مع اخيرهما با وسلبا ولم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي اثره مجرد واثبات كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين لا اتفاق العلاقة بخلاف كاسب المفرد التصديق فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير دخلة احد الاعتبارين يفيد تصور الشيء الذي هو تصور يثبت ولا يعتبر حقيقة المطابقة والامساك فافاد في بعض الجوانب وبهذا اي بان اثر التصديق مجرد مثل الشيء في الذهن مع غل النظر عن كونه حقا او باطلا واثر التصديق حصول الشيء او لا حصوله لا يخفى بنبط دليل آخر على انتفاء انساب التصديق من التصديق اي هو كاسم التصديق الذي ذكره الله تعالى في بعض التعليقات ان عدم كون التصديق كاسم التصديق ثابت بدليلين احدهما ما ذكره الله من ان التصديق لا بد وان يكون مقولا ولا شيء من التصديق بمثل وثانيهما ما استقذا من هذا المقام وهو انه لا بد وان يكون بين كاسب والتصديق نسبة والامساك بين التصديق والتصديق ان المطابقة وعدمه ما ليس معتبر في حقيقة التصديق في حد نفسه لا عند العقل بخلاف التصديق فان المطابقة وعدمه ما معتبر في حقيقة التصديق عند العقل فحصل حقيقة ان قباين ان لا مناسبة لاحد سلبا الاخر فثبت بكون ان كاسب سلبا الاخر فظهر لك من هذا التقرير ان هذا الدليل مشترك لانه كما يدل على انتفاء انساب التصديق من التصديق كذلك يدل على انتفاء انساب التصديق من التصديق بخلاف دليل الله قوله البسيط لا يكون كاسما لما كان رد ههنا انه يخرج التعريف بالمفرد الفصل ودهدو الخاصة وحده با مع انه مجرد وكيف لمع حكم الله بعدم كون البسيط كاسما اجاب عنه الشرح بانه الاول فثبت بغيره اي بحيث يفيد الضباط التعريف بالمركب ففرجه ان مقصود الله في كاسب للمفرد عن البسيط لانه غير صالح للامساكية سلبا حتى يتم الاية لو قال شريف محققين في شرح المواضع والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون بيان حركته واحده من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى واحد فيستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى الغير فثبت لانه ان لم يغبض الضباط بالبرهان المعاني بالبرهان والمفرد لا يختار تصديق بغيره بل في الحقيقة اليه وخصيصا بالبرهان الغير المتعريف انتهى ثم تلوه عليك انه

فلا بد من ترتيب امور الاكتساب وهو النظر والفكر وهما شتان فخطيب به سطر اطر
ليس المراد بالانضباط اعطاه اقر او المعروف بالفتح حتى يتبين ان الانضباط بالمعنى المذكور متحقق في التعريف بالتقوية ودرجت ان علم احد
من الفصول انما هو حجة لا فروع معرفته بالفتح بل المراد انضباط التحصيل بعد الاستدراك بتحقيق في التعريف بالتركيب من كنه الفصل فلهذا اعمى
للمعنى الانضباط قال الشيخ التعريف بما هي بالمفرد من رضاء اى قليل ناقص في الاستيعاب ثم التادير في حكم المعدوم وانما هو غير معين
لان لا يتحقق اليقين القابل للاتفات انما هو الغالب الشائع الكمال محمية القواعد الالهية ليست الا بالنظر الى هذا دون ذلك فمن خيل من
ان جواب الشيخ بان التعريف بالمفرد من رضاء ليس باحسن فان التعريف بجزان كان قليلا لكن اخرجنا عن التعريف من ان مفهوم قواعده الفهم
تحت مسلك مسلك الاعتناء كما لا يخفى على ذوي الافاضات واما الثاني فادعوه بقوله او يقال في جواب الايراد المذكور بحيث يفيد اللطام
على كنه الحقيقة بمعنى ان المقصود الاكظم والمطلوب الاكبر بالكتب من انتقاء العلم هو العلم بالكتب اى احكام التام لما عرفت ان الحكم كنه الشيء يكون
بدرجتها واما العلم بالوجه وبوجهه فليمان بوجه ذلك الشيء حقيقة لا بذلك الشيء ولا مرسدة في انه لا يتحقق فلك العلم الا في المركب او يعلم منه فانيات الشيء
من الجنب والفصل البسيط وان محسونه معرفته قاصر عن العلم المطلوب فاما الثالث فاقاده بقوله ويمكن ان يقال في ازاغة ذلك الايراد
ان الكسب فعل يحصل بالشفقة بان يوضع المطلوب المشعور به او لا ثم ينقل الذهن منه الى المبادى ويكون للصناعة اى المنطق والاقتناء
فيلبى في الكسب من غير مدخل هو اى الكسب بالمعنى المذكور انما يتحقق في المركب ون البسيط فويمى انه لا بدنى لكسب من الحركة للاولى
للمصلحة للمادة والالام يكن حصول المطلوب بالكسب بل بالمدى فلا محالة يكون في تحصيل المادة دخل للصناعة والاختيار فانه لا يعلم مناسبة
المبادى للمطلوب بالضرورة وقابل بالنظر واما غلظتها في الحياة التاليفية المؤدية الى المطلوب فوضع غنى عن البيان فالقسم الاول للصناعة
فان كان له دخل في التعريف بالمفرد ايضا لانه لا بد فيه من معرفة ان اى معنى مفرد مناسب للمطلوب اى طريق تحصيل هذا المعنى المفرد
لكن ليس للقسم الثاني منه مدخل في التعريف بالمفرد لفقدان الحياة التاليفية في المعاني المفردة ثم اعلم ان مناط الوجود الثالث على
المفردة بين الكاسب والمعرف فالبسيط وان صح كونه معرفا لكن لا يصح كونه كاسب للمعروف ان الكسب فعل يحصل ارجح مما هو في التعريف
لان اهم من ان يحصل الشفقة ويكون للاختيار فيه مدخل ام لا وذا معنى قوله فالعرف بالكسب اهم من الكاسب طلقا فكل كاسب معرف والعكس
ولهذا الاعمى قال المتأخر فلا بد من الترتيب للاكتساب لم يقل تحصيل الجمل والنظر لان النظر قد يكون بلا حيلة مستقيل احد كما في احد
الناقص الرسم انقص في انما يقع الحاشية قوله فلا بد من ترتيب امور هذه المذكورة فعرف المتأخرين للنظر الذي هو المربوف للنظر اعلم ان المتأخرين
اعطوا على ان النظر عبارة عما يلزم الحركة الثانية التى هى حركة النفس من المبادى الى المطلب ففسره بترتيب امور لان الغرض من النظر تحصيل المطلوب
وهو لا يمكن الا بترتيب المبادى المناسبة لنقل منها الى المطلوب ولان كلامنا الانتقال الى التدريجيين خارجا عن حد النظر وحصول المطلوب
انما يدور على الترتيب جو او عدما عند جم والحق التحقيق باقبول عند المتقدمين من القول انه اى النظر عبارة عن مجموع الحركة التي هي تحصيل
الاولى حركة النفس من المطالب الى المبادى والثانية بالعكس اى حركة النفس من المبادى الى المطالب وذهب البعض الى ان النظر عبارة
عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الحركة الثانية او بدونها وقد بينه الشارح بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها اى من الحركة
المذكورة في عليهما اى على الحركة الاولى بناء النظرية اى كل ما وجد فيه الحركة الاولى فهو النظرى والمالم يوجد فيه تلك الحركة فهو النظر
سواء وجدت فيه الحركة الثانية ام لا وذا معنى قوله فحطعت الحركة الاولى ولم تمتد الى ان يتعدا الحركة الثانية او تمارت وحده الاولى
بالثانية تعبره المتناظرة ضرورة انتقاء الحركة الاولى اما بان لا يتحقق الاستقبال من المطلوب الى المبادى اصلها بان يحصل المطلوب
بلا توسط التبادى حتى لا يتحقق الحركة الثانية ايضا او بان يتنقل من المطلوب الى المبادى ونهته ثم ينقل من المبادى الى المطلوب فاما

وقد ظهر تحقق الحركة الثانية ايضا و قد بينا تحقيق الحركة الاولى في بعض المواضع التي عرفت المتأخرين بالفكر
 انهم لم يوافقوا الحركة الثانية لانه لا يذهب على التحليل الترتيب ان عبارة الشرح مختلفة في هذا المقام فكيف وسياتي العبارة يدل دلالة واضحة على
 ان التحقق ان الضرورة تقابل الحركة الاولى وهو كما ترى ولا يلزم المتناقضة من التحليل بل ان النظر عبارة عن مجموع المحركات فبينهما ان
 مدارا لتدبر على الحركة الاولى وان فعلت هذا فمفهوم الملام على ما افاد بعض الاعلام ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطلاب
 لا تتلخظ التوجه الى الجمول المطلق فافادوا حصول التحصيل محمول فلا بد له من التوجه الى مباديه فذهبوا الى ان يتدبر الى مباديه وقد يتفق ان يحصل له
 المبادي دفعة ثم بعد حصول المبادي تدبر بها او دفعة قد يتفق ان ينقل الى المطلوب تدبر بها وقد ينقل اليه دفعة واحدة لا يكون الانتقالان
 احسن الانتقال من المطلوب الى المبادي ومكسبة تدبر محيين وقد يكونان وفي بعض وقد يكون الاول دفعا والثاني تدبر بها وقد يكون عكس
 وهو تدبر من الانتقال الاول اذا كان تدبر بها بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدبر بها بالحركة الثانية ويسمون مجموع المحركات
 الفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مراد الفكر واكثر استعماله في ملاحظة المعلومات لتحصيل الجملات وذهب البعض الى
 ان الفكر والنظر به الحركة الاولى والمتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر في الشرح مفصلا انتهى
 ١٥٠ وان الترتيب من لوازم الحركة الثانية تلزم الواسطة بين البدسي والنظري على خيار المتأخرين اذا اتفقت الحركة الثانية
 مع تحقق الاولى وجه اللزوم ظاهر اذا لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة لانتقال الحركة الثانية التي هي ملزمة للترتيب فيستلزم اللزوم انتقالا
 لزومه فانه يكون نظريا والحركة الاولى تتحقق فلا يكون ضروريا لما عرفت ان مناط الضرورة انتقالا والحركة الاولى في بطلان سبب المتأخرين
 لاستلزامه المحذور اعني تلك الواسطة وتزيفه على ما افادوا فحصل التحقيق ان هذا لا يبرأ وغير متوجه اذ مدار النظرية على سبب المتأخرين
 على الترتيب في حيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق النظرية وقد بينا ذلك على الخط الذي وقع من الشرح في هذا المقام وهو ان كلامه
 يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع ذهاب المتأخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم القاسي و
 سبب المتأخرين هذا لا يبرأ وتزيفه على سبب المتأخرين انه يلزم الواسطة بين البدسي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية
 وانتفاء النظرية فلا انتقالا والترتيب واما انتفاء البداية فلا تحصارا للبدسي في الاقسام الستة المشهورة في حيث تحقق الحركة الاولى
 ١٥٠ ان الثانية لا يتحقق شئ من الضروري وقد يجاب عنه بان احصر في الاقسام الستة استقر ان هذا قسم سابع لم يعد
 من الاقسام لاجل التدرج ثم عبارة شمر انه لا نفقي عن ذلك لا يبرأ والوارد على خيار المتأخرين بوجه من الوجوه الا ان يحلف
 ويحصل احد من مقابل الاولى اى مقابل النظر الذي هي الحركة الاولى لكن لا نفقي ولا ثبات بل مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة
 والهابطة وجه الشبهة ان الحركة الصاعدة والهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو مبدأ لأحد هما هو منتهى للآخرى وما هو منتهى
 لأحد هما مبدأ للآخرى فهنا الحركة الاولى مبدأ والمطلوب ونهاية المبادي والحدس مبدأ المبادي ونهاية المطلوب وليست المقابلة
 الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين متخالفين وليست
 بالحركة الثانية فهنا والمشتق وجه شبهة لما كانت الحركة الاولى انتقالا من المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول الى المبادي التي هي
 بمنزلة العللة كانت كالحركة الصاعدة من السفلى الى العلو ولما كان الحدس عبارة عن الانتقال من المبادي التي هي بمنزلة العللة الى
 المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول كان كالحركة الهابطة من العلو الى السفلى كالعلة بعمل الحدس مقابلة الاولى بالمقابلة المذكورة في حيث
 المقابلة بينهما وبين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انها اى المقابلة معجوبة بالاتفاق بين السابقين والمتأخرين في الصورة المذكورة
 وان لم يوجد المقابلة يعني عدم الاجتماع في مادة لكن يوجد مقابلة الصاعدة مع الهابطة كما عرفت اتفاقا فيستعمل على قوله يحصل

وهو ان المطلوب اما معلوم في الطلب فيحصل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب اجيب
بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه
المجهول مجهول وحل هذا الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمنع الطلب

او تصديقا وهي عبارة عما كان علمه للعلم لقال لها الواسطة في الاثبات ايضا قال في الحاشية اي في ابتدا حصوله انتهى على خلاف
امر الضروريات فان الواسطة في العلم فيها ليست بمحققة فان الفارق بين البديهي والنظري تحقيق هذه الواسطة اي في النظر
وعدم تحققها في البديهي فان توهم ان الضروري قد يقترن بالتبني مخافة وهو يفيد العلم فحقق الواسطة في العلم في الضروريات
فكيف يصح عدم تحققها في الضروريات فانه يقول لشرح والتبني انما هي واسطة في مجرالات التقات والتوجه اليه الى البديهي ثانيا
فالمحقق في البديهي انما هو الواسطة في الاتقات دون العلم اي ليس التبني واسطة في العلم حتى يتم ذلك التوهم فعلم كل حقيقة مركبة
تفريع على ما سبق من تخصيص الواسطة في العلم بالنظر بانها واسطة اجزاها علم نظري ومن ههنا اي من كون ذلك العلم نظريا علم ان
العلم بالكنه اي بالحد وانما قلنا لان علم افراد الانسان مثلا بالانسان ايضا علم بالكنه وليس بنظري كذا في الحاشية فحقق الطلب
كذا حقيقة المحقق لما عرفت ان العلم بالكنه انما يكون بالجنس والفصل فالعلم فيكون بواسطة الاجزاء والعلم بواسطة اجزائها نظري
قوله وهو اي الشك ان المطلوب هو صرح فيما نقل عنه اي في المنتهى بان شك فطلبه به سقراط في اسين المحلة وسكون القان

معناه في اليونانية اعتمد بالعدل وهو من ثلاثة فبما غورس وهو من ثلاثة سليمان عليه الصلاة والسلام من
استاذة الفلاطون وهو خاتم الحكماء الاشرافيين تحريمه ان المطلوب التصوري دون التصديقي لعدم جريان الشك فيه على زعم
الشرح كما استعمل عن قريب ما معلوم مطلق اي يدرك به من جميع الوجوه فالطلب اي اذاعة تخصيصه بتجسيم اي حاصل اي تجسيم ما هو حاصل
قبل الطلب ومجهول مطلق اي غير يدرك به اصلا فالطلب المجهول المطلق وهو محال لان المطلوب لا بد وان يعلم او لا يوجد بانهم قصد
وهو وجه الية ثانيا وبما في الشك المذكور استدلال الامام رحمه الله والذين زاروا على بداهته التصورات بما سمعوا اي جميعها حيث
بنا والمطلوب التصوري اما شعوري مطلقا فلا يطلب كحصوله او لا يكون شعوريا به اصلا فلا يطلب ايضا لان التحول عنه لا يكون
توجه النفس بالطلب نحوه انتهى اجيب عنه بمنح المحصر لان العلم بالمطلوب التصوري منصرف في المعلومات بجميع الوجوه وهو المجهول كذا في
بجواب سند المنع ان يكون المطلوب معلوما من وجه ومجهولا من وجه فطلبه لا يتم تحصيل الحال لا الطلب المجهول المطلق فساد الشك
قائلا الوجه المعلوم اي الوجه الذي يعلم المطلوب به معلوم لاحاجة الى تخصيصه والا يلزم تحصيل الحال والوجه المجهول من الوجه الذي
لا يعلم المطلوب به مجهول لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب المجهول المطلق فكيف الطلب لما دريت من اتباع تحصيل حاصل وتوجه
النفس نحو المجهول المطلق واجيب عنه اي عن اليهود واختاره المتقدمان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا بل ذلك الوجه معلوم بالوجه
المعلوم فانه اي الوجه المعلوم وجه اي وجه الوجه المجهول فهو الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشيء والوجه المعلوم عي
له فالجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمنع طلبه فالحاشية في الطلبية هي حقيقة المعلومات بعض اعتبارا فليس ههنا الا امران الوجه المجهول
وهو الوجه المجهول المجهول قال في الحاشية ان العلم بالكنه لا يكون مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما
من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوما من وجه فساد ما دعت به الشيء المعلوم والوجه المجهول هو نفس حقيقة الشيء
افضل تحقيقه بان هذا الكلام على كل حال ان هناك ثمة ما هو الوجه المعلوم والوجه المجهول والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان
الطلب ليس نفس الشيء بل هو الوجه المجهول المتحد مع الوجه المعلوم وليس هناك الا امران الوجه المعلوم وهو الوجه المجهول

فإن الوجه للعلوم وجهان أحدهما أن المطلوب الحقيقة العلمية وبعض اعتباراتها
هذا وليس كل ترتيب مفيداً ولا طبيعياً ومن شترى الآراء متناقضة
فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فيه وهو المنطق

معه وهو نفس الوجه الجوهري كما ينادى به كلامهم فاذكره في الحاشية ليس لغرضي الكلام بل لمصلحة العمل لكلامه عن استنتاجه ثم هات
ويجاب عن العود بقاؤه المحصول وهو المحقق الطوسي اعلم ان بهنوار القديس برون تلامذة الشيخ الرئيس قد صنف كتاباً في الحكمة وترجمه لـ
صفت فخر الملة والدين الزاري كتاباً آخر زامنه وسماه بالمحصل والمحقق المصنف كتاباً آخر زامنه موسوماً بقوله المحصول بالثبات للامثلة
غير الوجهين حتى بيان الامثلة الثالث والوجهين بانه متعلق بقوله اجاب لا يلزم من اقتناع طلب الوجهين بل يلزم تحصيل المحصول
طلب المحصول لطلب امتناع طلب الثالث فلما ان الوجه العلوم كالكتابة مثلاً آلة مشاهدة اسه مشادة الثالث الذي
هو ذو الوجهين كذلك لطلب ذلك الشيء الثالث بان يصير امر آخر كالحوان الناطق مرآة لمشاهدة اسه مشادة الثالث
كالانسان بحيث يستلزم تصويره اي تصور الامر الاخر حصول صورة ذلك الشيء المعروف بالفتح وهو الانسان مثلاً في الحاشية بناء
على ان في التعريف تصويرين تصور المعرفة بالكسرة وتصور المعرفة بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهت فلا مجال لـ
معرفة بالفتح والتفصيل مرتبة المعرفة بالكسرة ثم فوضع الجواب على ما ذكرنا في التحليل المرصه نقلاً عن بعض التعليقات لما ذكرنا ان
الانسان مثلاً من حيث انه كاتب ولم يكن مثله من حيث انه حيوان فالحق فطلبنا من الوجه الذي كنه ان لا يتحققا فقلنا من الانسان
المشعورية بالكتابة الى مباديه حتى يحوان الناطق فلما استخفرت تلك المبادي ورينا ما وجدنا ما مرآة لملاحظة الانسان فالتفتنا بها
الى فحص العلم بالانسان من حيث انه حيوان ناطق وقيل ذلك لان الانسان محمول لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقدير هو
ذو الوجهين المشعورية بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية والمعرفة هو الوجه الذي كان المطلوب محمولاً من ذلك الوجه فهذه اثنتان
امور الوجه المعلوم وهو الكتابة والوجه الجوهري وهو الحيوان الناطق وذو الوجهين هو الانسان وحاصل الجواب ان المطلوب معلوم
من جهة قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك الوجه حاصل قبل الطلب فليس المطلوب
هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب محمولاً من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف بالكسرة المطلوب المعرفة بالفتح وليس
ممة من الذات فانما المطلوب امثلة وهو ذو الوجهين لا يلزم من امتناع طلب الوجهين اقتناع طلب ذي الوجهين بل انتم تفتشون
بطلب المحقق اقتناعاً بالسيد الزاهد بقوله وانت خير ان جواب المحقق معني على ان تصور المعرفة بالكسرة غير تصور المعرفة بالفتح وهو كما ترى
البحث والمقصود من التعريف حد ما كان ورسمياً تصور المعرفة بالفتح اعني صورة المعرفة بالكسرة وجه يشاهد بها اسه تلك الصورة
ذلك المعرفة بالفتح فان في التعريفات تصور واحد اذ هو ذهب المحقق الهروي خلافاً للمحمود فانهم ذهبوا الى ان المعرفة يفسد
طالما يدرك المكنون حاصله هو علم المعرفة بالفتح فيحصل صورة المعرفة بالفتح باعداد صورة المعرفة بالكسرة فاما ما ذكرنا من ان وجهها بالفتح
بالعرض فلا ان الانسان المعرفة بالفتح متصوراً بعرض الحيوان الناطق المعرفة بالكسرة فلهذا على خلاف امر المقصود والاتفاق فان المقصود
والالاتفاق متعلق بالمعرفة بالفتح بالذات والمعرفة بالكسرة عرض فمن اين المطلوب امثلة سوى الوجهين فقررنا في المقال ان صورة
المعرفة بالفتح لا تحصل بالتعريف في الذهن فلا يحصل في الذهن امثلة سوى الوجهين ولو لم يحصل قبل الطلب الا صورة الوجه المعلوم بعد الطلب
صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرفة بالكسرة وجه يشاهد بالمعرفة بالفتح فليس المقصود امثلة انما هو ان المطلوب
هو الذي يقصد بالتعريف على وجه من يتناول به يحصل صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود بالتعريف هو الاتفاقات بالذات الى

و موضوعه المعقولات من حيث الاصل الى تفصيل وتصديق

المعروف بالفتح يكون المطلوب هو ذلك لا صفات فليس مطلوب هو صورة الوجة العلوم ولا صورة الوجة الآخر الذي حصل معرفا بعد الطلب
بعد ذلك فمعلق التصديق بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرفة ذريعة الى الصفات ان يقدم كلام
فاقد لمحصل على هذا المسلك ايضا وانما قيدنا المطلوب بالتعويى اى في تحرير الشك حيث قال ان المطلوب التعويى اى ما معلوم
لان هذا لا يرد الا يجرى في المطلوب التصديق فان المطلوب فيه لا ذعان بالقبلة والاذعان ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يوجب
السؤال في القسمة بجزئية او يفرض متعلق لا ذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل وجوب فيلزم طلب الجهول المطلق لانه معلوم
و المطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو لا ذعان وهو ليس من قبيل العلم بل هو تفصيل في التعليق المرصه لا تصواتا وتصواتها
محصولها دليل للنفي عن الشك ايضا اى كحصول الذب عن متعلق الاذعان بها قوله موضوعه المعقولات آه لما كان معرفة انخاص
مسبوقا بمعرفة العام عرف ولا موضوع العلم طلقا فقال موضوع العلم يبحث فيه اى في العلم عن عوارضه الذاتية واثير وعلية انه
ما من علم الا يبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فكيف يصح فصل البحث في العلم على العوارض الذاتية
لنفس موضوعه فاباب عنه المحقق اهرى بوجيب الاول ما بينه الشارح بقوله من الامور استخراج العارضة للطبيعة من حيث هى
اى من غير النظر عن انماط والتعريف لوجوبه ونصوص الطبيعة بهذا الاعتبار شتلة على جميع مراتبها وحيث انها العرض للمحقق لما يشتهى
كما يجرى ولا يكفى عن عرضها بما اذا اخذت بحقيقة آخرى كالتخصص والعكس لكنه عرض فى اى لما من حيث هى اى لا اتحادا مع جميع
يشتهياتها ومرتباتها فالموضوع هو الطبيعة من حيث هى فى محروضة بالذات لكل المعرض لها من حيث العموم او بخصوصها فالعوارض
الذاتية لا تولد موضوع العلم والنوع اعراضه عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث هو هو فامحوت عنه فى العلم هى العوارض
الذاتية لموضوعه هذا وان استهيت النجوة على ترتيب هذا المقال فارجح الى حاشية بحر العلوم خاتم الحكماء وعلى حاشية الزاوية
على شرح التمهيد للمحقق الدواني فجزان لا تتجاوز الامور العارضة للطبيعة من حيث هى اى الى الافراد بل يكون مختصة بتلك
الطبيعة كالوجوب العارض للطبيعة احد التقضين للبعية مع امكان كل منهما بخصوصه وكصلح الطبيعة لان تقع موضوعا للمهمة القلبية
لكن قد جرت العادة على انه لا يبحث عن هذا القسم من العرض الذاتى فى العلوم لان المسائل انما هى القضايا المتعارفة والثانى
ما ذكره بقوله والامور الخارجية العارضة للطبيعة من حيث هى اى بل من حيث انها اى الطبيعة سارية فى الافراد كما قولنا كل جسم
شكل طبيعى او ايضا قولنا كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فمعرض الانصاف بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية فى
بعض افرادها فمعرض ذاتى الاعم فاستبان ان البحث فى العلم لا يقع الا على العوارض الذاتية لموضوعه ثم العارض للطبيعة ما ان يكون
عروضه بواسطة واسطة فى العروض هى عبارة عن ان يكون متصفا بصفة حقيقة ونسب تلك الصفة الى امر اخر بعلاقة لمع ذلك
الامر كالسفنينة المتصفة بالحركة بالذات ففى واسطة فى عروض الحركة بها السها فيكون هناك عرض احد ثابت للواسطة بالذات
منسوب الى ذاتى الواسطة بالعرض او احد تسمى الواسطة فى الثبوت اعلم ان الواسطة فى الثبوت عبارة عما يكون علته لا انصاف
حتى ان يعنى بيان ذلك الشئ متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات ويكون تلك الواسطة علته لا انصاف بها اى على قسمين الاول
بما يجرى بقوله وهو اى اى القسمين ان يكون كل منهما اى من الواسطة وذاتى الواسطة معروضا حقيقة لادى للعارض معنى يكون
كل منهما متصفين بالصفة بالذات فيكون الصفة فردا واحد ما قائم بالواسطة والاخر قائم بذات الواسطة لكن قيام فردا من هذا
الواسطة يكون بسبب قيام فردا منها بالواسطة كاليدها فان قيام الحركة بها سبب قيام الحركة بالفتاح والثانى ما لا يكون الواسطة

وما يطلب به التصول والتصديق يسمى مطلباً

متفقاً بالصفة أصلاً ويكون لما حظ من العلية فقط كالصباغ الذي هو واسطة في اتصاف الثوب بالصباغ بشرط أن يكون ذلك
 أو واسطة متحدة مع المعارض بالذات بأن تكون ذاتية له كما تكون جنساً أو مفصلاً أو بالعرض بأن تكون حافظة له فخرج بهذا
 عروض الحرارة لما هو بواسطة التار فان عروضها بواسطة الأمر المبين في المعارض لا يعد عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً وبشرط أن لا
 تكون الواسطة أعم من موضوع العلم أن كانت أعم من موضوع أسئلة وذلك لئلا يكون البحث في العلم عن العرض الغريب العارض
 بواسطة متجاوزاً عما عن موضوع العلم من الأعارض الغريبة أو بواسطة شئ منها أي من الواسطة في العروض من إحدى الواسطة
 في الثبوت وهذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الأولي والشارح اعتبر فيه في تلك الواسطتين أن كان بينهما واسطة
 في الثبوت بالمعنى الثاني الذي ذكرنا اتفاقاً وبينه الشارح بقوله بأن يكون المعارض تحقيقاً هو الواسطة دون الواسطة فيكون لها
 للواسطة حظ من العلية فقط لتحقيق هذه الواسطة لا يمنع كونه عرضاً أولياً أو بحقه أو بالذات بدون بحقه لأمراً آخر ثم قل على
 أنهم قسموا المعارض الذاتي بما لم يمتحى الشئ لذاته أو بواسطة أمر مساوٍ له فاختلف في أن الماديات الواسطة المنفصلة في القسم الأول والثبوت
 في القسم الثاني أياً واسطة فقبل أن اعتبر في القسم الثاني هي الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية وفي القسم الأول فيها مطلقاً
 وذهب بعض المتأخرين إلى أن الواسطة المنفصلة في القسم الأول هي الواسطة في العروض من قسمي الواسطة في الثبوت
 وهو ما يكون كل من الواسطة وذو الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني أحدهما بشرط التساوي
 صدقاً وتحقيقاً وذهب الشارح إلى ما ذهب إليه ذلك البعض لكن بشرط كون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات أو بالمعارض
 وإلّا بشرط تساوي الواسطة معه وذهب السيد المحقق إلى أن الواسطة المنفصلة في القسم الأول هي الواسطة في العروض
 فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي تلك الواسطة بشرط التساوي هذا وتفصيل التحقيق في حاشيتنا فضل التحقيق فيجوز
 تفريع على ما سبق من أن المعارض الذاتي الأولي عبارة عن المعارض للطبيعة من حيث هي أو من حيث أنها سارية في الأفراد وكلا
 أو جنساً بواسطة في العروض أنم أن يكون المعارض علماً أو خاصاً مطلقاً أو من جهة في الحاشيتنا كعروض الجنس للفصل المقسم بالعكس إذ
 كل واحد منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتأمل انتهت وآمل الأعم من جهة فكانت نقطة المعارضة للخط بواسطة التناهي فانه قد
 توجد بدون الخط كما في المخروط والخط يوجد دونها كخط الدائرة وجملة المرام أنه ما نيا في المعارض الذاتي هو المعارض بواسطة الأعم
 أولاً لخص للعلم والخصوص كما هو التحقيق ومن ههنا أي من أجل أن المعارض لذاتية هي الأمور الخارجية المعارضة للطبيعة من حيث
 هي أو من حيث أنها سارية في الأفراد وكلا أو بعضاً يندفع ما يتوهم من أن محمولات المسائل بما يكون عوارض لنوع موضوع
 العلم كقولهم كل حيوان فله قوة السمع لنوع عرضة الذاتي كقولهم كل متحرك كبحر كنبين مستقيمين لا بد وأن يسكن بينهما مع كونه عرضاً غريباً للموضوع العلم
 عدم بحقه له لذاته بل إنما هو لامر خاص هو النوع والبحث عنه في العلم هي المعارض الذاتية لا المعارض الغريبة كذا حققه المحققون فكيف
 هذا البحث مما ذكر من المعارض الذاتية وما وجه صحة قولهم أن الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية فوضع الدفع أن ذلك البحث أن كان
 محسباً إلى النظر مما عن الأعارض الغريبة لكنه يرجع في الحقيقة إلى البحث عن المعارض الذاتية فانه يصدق عليه أنه عرض
 ذاتي للطبيعة الأعم بحسب السريان ولو في بعض الأفراد فمحمول سلكه العلم إذا كان عرضاً لنوع موضوع العلم أو عرضاً فأن لم
 من جهة محمول العلم لكنه يرجع إليها ما دريت أن معنى قولهم الماديات الخارجية والمعارض لا ينطبق مع العلم والالتزام بالقبول
 أن ينقسم إلى البارز والخارج إلى القابل للخرق والالتزام وغير القابل لما اقتضت من المعارض الذاتية وموضوع المطلق عنه الفداد

أي عند التبرع فليس من الضروري أن موضوع المنطق في الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني كما سيصحح بالشرح فانظر
المقولات الثانية انما سميت بها لانها في المرتبة الثانية من حيث العقل فان معنى الكلية مثلاً لا يعقل الا بعد العقل البسيط يتبرع ومنها ما يعقل
صحة الايصال لا باعتبار نفس الايصال او توقفه عليه أي على الايصال تفصيله على ما افاده شريف المحققين ان المنطق لما يجب من مقولات
الثانية باعتبار صحة ايصالها الى المحمول تلك الاحوال هي الايصال وما يتوقف عليه وتفاوتها او بعيدا واما احوال المعلومات
لاسريرة بحيثية اعني صحة الايصال كدونها موجودة او معدومة مطابقة لما هيئات الاشياء او غير مطابقة لمطابقها بحث
للمنطق عنها اذ ليس غرضه تعلقها بموضوع منطقي مقيد بصحة الايصال لانفس الايصال واللام يصح البحث عن نفس الايصال
فانه لا يسر من الاعراض الذاتية بل قيد للموضوع وليس الامر كذلك لان الايصال وما يتوقف عليه عوارض ذاتية ليس بحثها
في هذا العلم انتهى وحكمة المقال ان الاحوال المبحث عنها هي الايصال وما يتوقف عليه ما قيد الموضوع فانها هو صحة الايصال لانفس
الايصال فان حفظ تفصيل المقام وتحقيق المرام ان المقولات الثانية على نوعين هذا كله اخذ من الافق لمبين احدهما نوع يجعل مجموع حكمه
الميزانية أي المنطقية بتلك بحيثية أي بحيثية صحة الايصال وتوقفه عليه ثم تلو عليك انه وقع في بحث المقول الثاني اختلافات
شئنا الاول في تفسيره والثاني في ان القضايا المعقودة منها اعني القضايا التي محمولاتها المقولات الثانية بل هي في هيئات
فقط وبعضها ذهنية وبعضها حقيقية فقط وبعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية والثالث ان لوازم الماهية بل هي
من المقولات الثانية وهي مفصلة عنها والاربع ان الكلية والجزئية بل هي من المقولات الثانية ام لا والخامس ان الوجود والمحمول
وحدوه بل هي من المقولات الثانية ام لا والسادس ان المقولات الثانية هي المشتقات فقط ام لا والسابع ان المقولات الثانية هي
التي هي من المقولات الثانية التي جعلت موضوع المنطق هي العوارض العقلية المحمولة التي يكون مطابق حكمها
ان نشأ ثبوتها لموضوعها خصوص ان موضوع في الذهن مخصوص بوجوده أي وجود الموضوع الذهني بان تكون القضايا المعقودة
بها بعض القضايا التي محمولاتها المقولات الثانية ذهنيات لما وعيت ان القضية الذهنية عبارة عما يكون احكامها مختصا بالافراد
الذهنية ثم شرع في مثله المقولات الثانية التي هي موضوع المحكمة الميزانية بقوله كالكلية والكل اعلم ان كل من عوارض الذهنية
التي مصداقا خصوص تقرير الاشياء ووجودها في الذهن القضايا المعقودة بها ذهنيات فهي من المقولات الثانية هذا والبسط
في تطبيق الموضع والجزئية والذاتي والعرضية وكذا العرضية والعرفية بالكلية وكذا المعرفة الى ههنا باب التصورات ثم بعد
بذلك التصديقات الى الآخر ثم المعرفة من العوارض الذهنية التي تفرض الصور الذهنية فان مصداق المعرفة هي الصورة
العقلية قيد تصور المعرفة بالفتح والموضوعية وكذا الموضوع ثم الموضوعية حال المفهوم كما حصل في الذهن من المحكوم عليه في مرتبة
الحكاية والمحمولة وكذا المحمول فالمحمولة هي حال المفهوم المحال في الذهن من المحكوم به في مرتبة الحكاية وكونه قضية وكذا القضية القضية
هي المفهوم المحال المركب من صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة القضية او عكس قضية والجزئية وكذا الجزئية ثم الاشياء التي هي مقولات
اول كالحولان والجمود والاشياء والاضاكن والانسان ينسب اليها هذه المقولات الثانية وتعرضها لمفهوماتها في الذهن ثم بعد
منها القضايا الذهنية فان مصداقها أي مصداق الكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيره بالتقرير المقومات وتكون وجودها المقول
الغير المحمولات بل هي كالموضوع الآخر للمقابل ليعرف ان في الحاشية وانما هو في محالها فيكون محالها والتعريف باعتبارها
وتوضيح هذا التوضيح كله اخذ من الافق لمبين ان الحكم عن الاحوال الحقيقية بشئ كال موضوعية القضية بالان ان مثلاً انما هو المحمول

اي وجود ذلك الشيء الموصوف وهو الانسان مثلاً المنفرد المتميز عما يمتص به اي من وجود موصوف آخر الذي تلك الاحوال المنصبة
بذلك الموصوف الآخر كالمحمول المنصبة بالكتاب بالقياس اليها اي ذلك الشيء فالموصوف بالموصوحيه مثلاً كالانسان مثلاً في
قوله كل انسان حيوان اغابوا الغموم نحو وجوده اي وجود الموصوف المتميز الغير المخلوط عما يتصف بالمحمولية كالكتاب مثلاً وانما
ذلك الخواي نحو وجوده في لحاظ التجزئ الخصوص به اي بذلك الخوفان احد الموصوفين بالتميز بحسب المعين اي الخارج
عن الموصوف الآخر فالموصوف بالموصوحيه مثلاً لا يتناز في الخارج عن الموصوف بالمحمولية فانه ظرف اسخط البحث وليس
التميز بينهما الا بحسب ملاحظة الذين فقط وكذا لا يتميز بحسب المعين الطبيعية عن الفرد ولا الذاتي عن الذات ولا معروض الكلية عن
معروض الجزئية هذا التوضيح في التعليق المرضي ثم نقص عليك ان السيد باقر العلوم قسم العقولات الثانية التي هي موضوع المنطق
احث بالمعنى الاخص الى قسمين الاول بالاصح ان يلبس المفهوم الابا اعتبار وجوده في الذين كالكلية والوضع والحمل والثاني
بالا يابي ان يمتزج منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميز منفرد ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان
فلذلك لا يمتزج منه ذلك بحسب الاعيان وذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية وما ضاهاها واوحي الشارح الى القسم الثاني بقوله
نعم بعض المفومات منها اي من العقولات بالا يابي نفس ذاته من ان يمتزج عن الاعيان لو امكن فيه وجود منفرد متميز لكن فيه خلطاً
بتماما بحسب الاعيان فيستدباب الانتراع من الاعيان كالجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية وما شاكلها انت تعلم ان الكلية
بمعنى الظلية للكثيرين ان كانت من القسم الاول فليكن الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونها من شيون الصورة الذاتية وان
كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحد وحده فلا يصح عدلها من القسم الاول لما عرفت من ان الكلية يصح انتراعها عن الموجودات
ايضا واخمس من ذلك عدل الذاتية والعرضية من القسم الثاني مع ان الكلية التي عدلها من القسم الاول ما خذ فيهما ثم ايسر
فرق في حسابها بين الكلية التي عدلها من القسم الاول وبين الطبيعية اي كون الشيء طبيعة التي عدلها من القسم الثاني فعلية تبيان
فرق بينهما يوجب عدل الاول من القسم الاول وعدل الثاني من القسم الثاني هذا ما افاده افضل المحققين والتفصيل في
حواشيه المتعلقة على هذا الشرح وثانيهما نوع يؤخذ على وجه العموم مما تلونا عليك آنفاً من العقولات الثانية الميزانية التي هي
اخص من العقولات الثانية الحكمية التي هي اعم منها وهي اي العقولات الثانية الماخوذة على وجه العموم العوارض الانتراع
يعني اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواظاة او بالاستتقاق فان المبادي والمشتقات كلتا هاتين العقولات الثانية
التي لا تصدق اي لا تحمل على شيء مافي الاعيان بالحمل الاولى اي على انها هو وهذا متعلق بقوله لا تصدق وليس متعلق
بالعوارض كما نحن وهكذا قوله والذي اني لا تحمل على الاعيان على انها من الذاتيات لها كما في الاوصاف العينية
الخارجية كالسواد والبياض فان افردتها التي هما ذاتيان لها موجودة في الخارج لا ترى ان سوادية الجسم وبياضية من الصفات
المنصبة الموجودة في الخارج وذلك مثال للنفي للنفي ولا يجازيها اي العوارض الانتراعية خصوص حال في العين اي
في الخارج كما في الاضافات الاعيانية كالغوية والحقية فانها تنزع عن موصوفاتها بما لها خصوص حال في
العين وهذا ايضا مثال للنفي وقوله ولا يجازيها مسطوط على قوله لا تصدق على الاعيان يعني النوع الثاني من العقولات
الثانية هي العوارض الانتراعية التي لا تصدق على الاعيان ولا تنزع عنها بمقايسته امر خارجي وحالة خارجية واخبره عن
الاضافات الخارجية كما ذكرنا من الغوية والحقية فان السواد والارض بينهما ترتيب خاص وماله خاصة توجد في الخارج بحسبها يقا
السما فوق والارض تحت ولا يكون عطف على قوله لا تصدق من تلقا اي جانب الموصوف بها اي بالعوارض الانتراعية

اقتضاء وعلية كما في لوازم الماهية كالفردية للثلاثة وهذا ايضا مثال للنفي لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك الواضحات
ثانية مناب التماسك لها تكون كأنها موجودات متصلة كما ان الاشتراع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجى في الإضافات الخارجية
واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولهذا لم تكن من العقولات الثانوية كذا في المحاشية قوله فيها لان حيثية الاقتضاء آه بذكرها
في الافق المبين بخلافه حين قوله فيها تلك العوارض اي لوازم الماهية قوله فيها واعدام الملكات فية تلوج الى ان التقييد
الثاني اعني قوله ولا يمازى بها آه كما هو مخرج للاضافات الخارجية كذلك مخرج للاعدام المنتزعة عن الشيء بحسب حاله في نحو
وجوده العيني كالمعنى فانه ينزع عن الاعنى بانتفاء صفة البصيرة قوله فيها ولهذا لم يكن من آه توضيحه ان كذا في المعدن العقولات
الثانية هو العينية واما الاضافات والاعدام انما لم تعدنهما القيا لانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجى بمقام العينية فلا يمازى بها
ما يوجب مناب العينية في التماسك كما في لوازم الماهية تفصيل المقام على ما افاده بعض الاعلام من جلال الملة والدين لما اختار ان
العقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذي هي شرط في عروضاها فعمل عن العقولات الثانية بالمعنى الاعم حكم مخرج لوازم
الماهية عن العقولات الثانية والصدور الشيرازي المعاصر لما اخذ العقول الثاني بالاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذي هي في عروضاها
ذهب الى ان لوازم الماهية من العقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع انه لفظن بالاصطلاحين في العقولات الثانية
لما يبي القوم ميزون العقولات الثانية عن لوازم الماهية وبجملونها تسمية لما توهم ان العقولات الثانية بالمعنى الاعم متميزة عن
لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا العقولات الثانية بالمعنى الاخص عنها لا العقولات الثانية بالمعنى الاعم وكبت شعري بالكتاب
على اخراج لوازم الماهية عن العقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في العقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاها
الموصوف بها اقتضاء وعلية واسند اخرج لوازم الماهية عنها الى هذا التقييد مع ان القول بكون لوازم الماهية معلولة للماهية
باطل كما مر منافي مواضع من هذا الكتاب انتهى بمبارته ثم شرع في امثلة العقولات الثانية المحكية بقوله وهي كالوجوب فان
الوجوب سواء اريد منه الوجوب بالذات او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق لا شك في كونه من العوارض الانتزاعية التي
لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يمازى بها خصوص حال في الخارج وليس من تلقاها ذات الموصوف باقتضاء
لها والوجود لا شك في ان الوجود المطلق والوجود الخارجى والوجود الذي هي من الانتزاعيات التي لا تصدق على الاعيان
صدق اوليا وذاتيا ولا يمازى بها خصوص حال في الخارج اذ نشأ انتزاع الوجود ونفس ذات موصوفة به لا خصوص حال
فيما وليس من تلقاها الموصوف به اقتضاه والشيئية هي مساوقة للوجود فحالها كماله والاسكان افاذ خير الحققة بالمعنى الاعم
وان كان من المصروفات الغير المنسلزة عن الماهية لكان هو سلبا بسيطا واما هية بحسب في حيز الليسية الصرفة والقوة المختصة
لم يكن للماهية اقتضاء وعلية اذا السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكية او محمولا في الموجب السالب المحمول
لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات بل يكفي فيه عدمه مقتضية لما السلب فعلة الماهية لما لم يكن متقرة في نفسها لم يصح من كون
علية مقتضية لشيء فذلك لم يكن للاسكان اذ اعطى في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم الماهية
بمعنى المغمومات التي لم يكن ملحقا عن الماهية انتهى والقضايا المعقودة بها لا تجب ان تكون ذهنيات بل قد تكون حقيقية نقص
عليك ان القضية اجمالية شتملة على النسبة احمائية اعني ثبوت شيء لشيء فان كان هذا الثبوت الامر في القضية ذهنية صدق
تقر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوت الامر خارجي فالقضية خارجية ومصدقها انما تقر الموضوع في الخارج
بحيث ان يكون الموضوع في الخارج تجردا عن المحمول يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوت الامر في نفس المبرع عن النظر عن كونه

في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية ومصادقها تقر الموضوع في نفس الامر مع المحمول بحيث يصح انشاء المحمول عنه كما في الامور المذكورة من الوجوب والوجود والاشيئية والامكان فان مصداقها اي مصداق القضايا المحقوقة بالامور المذكورة نفس الحقيقة المتقررة من حيث هي لا اي لا المتقررة بما لها اي الحقيقة بخصوص حال في العين حتى تكون العقود خارجية أو خصوص حال في الذهن حتى تكون تلك العقود ذهنية وان متصلة كان ظرف الاتصاف بها اي بالامور المذكورة هو الذهن فقط لا الخارج في المحاشية قال الحق الذي حاصله ان المتصل في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومنهنا يقال ان الماهية لا تنصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعريف في غير التمييز الماهية عن الوجود فتأمل انتمت فالإنسان موجود او ممكن مثلا قضية حقيقية لا ذهنية كما قيل وانما يكون المحكي عنه بها اي الماهية المتقررة مطلقا هذا في مطلق الوجود والوجوب والامكان كذلك في المحاشية وفي العين هذا في الوجود الخارجي والامكان والوجوب اللذين هما حسب الوجود والامكان واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس الامر فمصادقها نفس الماهية المتقررة في عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات الظواهر وان اتفق ان يكون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج اذ فيه خلط بحث بين موصوفاتها كما مر لكن ان خصوصية لمخاطبة فتأمل كذلك في المحاشية في سخط العقل لما عرفت ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا اي ليس المحكي عنه بها اي الماهية المتقررة بما هي على حال معين في الخارج كالوضع المعين نسبة معينة فيه ما يفيد ان مصداق الامكان والوجود والوجوب انما يجليات هو نفس الماهية لا حال وصفة زائدة عليها والالتماس الماهية قبل تحقق تلك الصفة بما كانت موجودة وواجبة لكن في ذلك لا يستلزم ان تكون القضايا المحقوقة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان يكون مناشي محمولاتها احوال زائدة على الموصوفات بل لا بد من في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولاتها نفس الحقيقة المتقررة في الخارج ولا شك في ان مصداق الوجود الخارجي وممكن الوجود في الخارج وواجب الوجود في الخارج هو الماهية المتقررة في الخارج فلا وجه لنفي كون تلك القضايا خارجية ولذلك اشارة الى قوله بما هي على حال معين في الخارج فلم تكن العقود بها خارجية بل كالوجود في الاعيان وامكانه اي امكان الوجود العيني فيه ان المحكي عنه باسكان الوجود الخارجي ومصادق الممكن ليس هو الماهية المتقررة في سخط العقل لان امكانها سابق على تقريرها في العين في سخط العقل ووجوبه اي وجوب الوجود العيني اذ مصداق المحكي فيها اي في الوجود العيني وامكانه ووجوبه سخط العقل نفس الحقيقة المتقررة في العين من الجاهل هذا في الوجود وفيه ان المصادق قد يطلق على المحكي عنه اي مطابق المحكي وقد يطلق على علة الصدق وظاهر ان سخط العقل ليس مصداقا لمحكي الوجود العيني وامكانه ووجوبه بالمعنيين المذكورين فلعل المعنى ان مصداق المحكي فيها نفس الحقيقة المتقررة في العقل لمخولة للعقل علان الموجود الخارجي صادق على الواجب سبحانه ان مصداقها نفس الحقيقة المحققة الماهية المتقررة من الجاهل او مصداق المحكي فيها محاط العقل هي بما هي اي نفس الحقيقة لا ضروري التقرروا لا تقر هذا في الامكان لا مصداق المحكي به من حيث اقتضاء الجاهل اياها هذا في الوجوب بالنيروية اي المعقولات الثانية بالمعنى الثاني هي التي تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة اي الفلسفة الاولى ثم المحيثة المتبعة في الموضوع كحيثية الايصال الى المحمول المتبعة في موضوع المنطق ليست علة اي ليست حيثية تحليلية للحقوق العوارض لان الحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية لمحمول العلم فلو كانت علة للحقوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور ولان علة الحيثية للحقوق تلك العوارض بما لا تنصل كحيثية الايصال فلها ليست علة للحقوق الجسمية والفصلية مثلا لعروضها ولا فائدة له اي الحقوق العوارض الذاتية للموضوع لان المعارض للعوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية ولان الحيثية لو كانت مقيدة له

لما كان بحثنا في العلم لما وعيت ان موضوع العلم وما هو من ممتدة لا يبحث عنه في العلم اصلا مع ان البحثية قد بحث عنها في العلم في نفس الامر بل تلك البحثية علمية للبحث بمعنى ان البحث طرأ العوارض يكون باعتبار هذه البحثية وبالنظر اليها اوقيد للموضوع لان في نفس الامر بل في نظر الباحث نخلو عليك ان المقصود من هذا المقتل ازاحة اختلاف شائع في هذا المقام ان البحثية المستقرة في موضوع العلم اذا لم تكن اطلاقية فلا مناص من كونها تحليلية او تقييدية وموضوع العلم وما هو من ممتدة يكون من المسلمات لا يبحث عنه في العلم مع ان البحثية المستقرة في الموضوع ربما تكون من الاعراض والبحث عنها في العلم كما يقل موضوع المنطق هي المقولات من حيث الاتصال الى المقولات مع ان الاتصال بحث عنه في المنطق وكذا موضوع العلم الطبيعي هو البحث الطبيعي من حيث الحركة والسكون مع انهما من الاعراض والبحث عنها في ذلك العلم فالحاصل انه لا يصح كون البحثية علمية علم العوارض الذاتية بان تكون متممة للعلم الفاعلية بمعنى ان تأثيرها لا تتم الا مع اعتبار البحثية فانها ان كانت علمية لزم الدوران على ان ما يليه عرض الشيء لا بد وان يتقدم على العارض ولا يصح ان يكون البحثية قيد الموضوع الذي هو علمه قابلية للعوارض الذاتية بان تكون متممة لتلك العلم فيكون البحثية يحجز للموضوع وقد دريت ان جزأه يكون من المفروقات وتقريرا مشروحا في تعليقا المرضي فادرك وذهب المتأخرين منهم صاحب المطالع وصاحب الكشف والحققت التفتازاني الى ان موضوع المنطق العلوم التصورية والمعلوم التصديقي من تلك البحثية اي بحثية الاتصال واليه اي الى كون الموضوع محلوما تصوريا وتصديقا اشار المصنف حيث لم يقيد المقولات بالثانية بقوله وموضوع المقولات محم من ان يكون اوليا او ثانويا او ما بعده وهي المعلومات التصورية والتصديقية ثم استدل على ما ثور المتأخرين بقوله فان كثيرا ما بحث في الصناعة اي المنطق عن نفس المقولات الثانية كالذاتية والعرضية اي تجمل المقولات الثانية محمولات مسائل المنطق فيقال الجنس ذاتي والخاصة عرضية وقد تقرر في فن البرهان ان المبحث عنه في العلم اي في كل علم احوال الموضوع اي الامور العارضة له لا المبحث عنه نفسه بل يكون مفروغا عنها فلو كان موضوع المنطق المقولات الثانية لم يجر البحث عنها فيه والتالي باطل فالقديم شله وقت يقرر على نمط الشكل الاول بهذا المقولات الثانية بمبحث عنها ولا شيء من المبحث عنها بموضوعات فلا شيء من المقولات الثانية بموضوعات واجيب المجيب هو المحقق الرومي في ماضية على شرح البهائي للتهذيب عنه اي الاستدلال المنثور بان البحث عنها اي عن المقولات الثانية لا من حيث انها مقولات ثنائية بل باي احوال اي محاور لمحقول ثنائي او ثنائيية مثلا ويكون الذاتية والعرضية مثلا من احوالها المبحث عنها كذا في الحاشية تحريز جواب ان المقولات الثانية لما اعتبار ان محورها اعتبارا لموضوعات ثنائية وهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوعه المفروغ عنه في ثنائيتها اعتبارا عنها عارضة لمقولات ثنائية اخرى بهذا الاعتبار من احوال المقولات الثانية واعراض ذاتية لما في مجوز ان بحث عنها لمحقول من محمولات مسائل المنطق ولا محذور فيه هذا التوضيح والتحقيق في التعليق ثم العلوم التصورية او العلوم التصديقي هذا جرح من السيد الزاهد على ما ثور المتأخرين لا يصلح ان لا يبحث عنها باعتبار مفهومها او مصادق عليها من المقولات الاولى من حيث الاتصال على وجه العموم تقرر المرام على ما في حواشي بعض الاعلام ان العلوم التصورية والمعلوم التصديقي لا يمكن ان يحل موضوعين للمنطق لانه ان اراد يكونا موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع له فذلك صريح البطلان او مفهومهما ليس موضوعا ولا صالحا لان يثبت له العوارض المبحث عنها في المنطق كالحسية والفصلية وغيرهما وان يريد ان يحدد اهما مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات مطلقا غير صالحة ان تبحث عنها فان بعض ماصدا علمية يكون مقولات اولي وبى لا تصلح لكونها موصولة الا ترى ان الحيوان الناطق نفسه بدون ان يعتبر كونه معروضا للمدعية لا يكون موصولا الى الانسان واذا لم يكن موصولا فكيف يصلح البحث عنه واما ان يريد ان مصدر اقسام

وطلب الدليل لمجد التصديق أو كالمحسب نفسه

في طلبها الباقى المقصود منه تزييف ما سبق من تجويز وقوع الرسوم في جواب ما اشارت وما الحقيقة لما ضربان شائكة لاسم
 وكلاهما لا يصلحان سؤالا وجوابا بالاجوهرات الحقيقة اي ذاتها لما حسب ذلك الاسم ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم
 مع عزل النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما اشارت له بدلالة وقوعه في التجويز بالاجوهرات الحقيقة التي هي متكبته ومختزنة
 بر الاسم وقوعه في سؤال عن التجويز وهذا في طلب ما الحقيقة فالاجابة اي اجوبة ما اشارت وما الحقيقة لا حالة فتح اليرم حدودا مستوية
 الواقعة في جواب ما اشارت وتجويزه هي الواقعة في جواب ما الحقيقة ففيلفت وتشرتب وكل من الطائفتين اي الحدود الاسمية والتجويز
 ما جوده توسيعه على التجويز كما اذا عني بالجوهر الناطق عنوانها وغويزها اوجده وحقيقة على الحقيقة كما اذا عني بالجوهر الناطق
 ومعيهما واما الرسوم فاذني لا تعطي الا العوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه خلا ماساقى كما اي للرسوم في شيء منها انت تعلم
 سدا لبواب الاكتساب بالرسوم علان لم يتم دليل قوي بعد على عدم اعطاء الرسوم كنه الرسوم فاذك وتبين توهم ان العلم بكنه
 الشيء ايضا علم بذلك الشيء على سبيل الحقيقة فكيف يصح حصر العلم الحقيقي في العلم بالكنه فالارجح بان المقصود حصر العلم بالحقيقة
 ذلك العلم بالاضافة الى العلم بالوجه وليس المحصر حقيقة بالقياس الى جميع ما عد العلم بالكنه حتى يتم توهم بجملة مراد الشارح كفى كون العلم
 بالوجه علما حقيقيا لا انحصار العلم الحقيقي في العلم بالكنه فاعلم ذلك وهذا اي ان ما الحقيقة والشارحة لا تصلحان سؤالا وجوابا
 بجوهرات الحقيقة لا عرضياتها ما يشعرب كلام المصنف وجبه الاشعار بتوسيم ما ورد في المورد من انحصار جواب في الحد والجنس والنوع
 حقيقة وليس مراد الشارح ان كل ذكره العلم بالحكمة اليمانية يشعرب كلام المصنف الا ترى ان بين كلام المعلم وكلام المصنف فخرنا
 فان جواب ما اشارت كانت او حقيقة تخصر عند المعلم في الحد ودون المصنف يخصر بالحقيقة في الحد والجنس والنوع وجائز على
 التوسع بالرسوم مطلقا فعند المعلم الاول لا يجوز ان يقع الرسوم في الجواب اصلا وان كان يجوز ان يقع الحد العوسى في الجواب
 والحد العوسى عنده عبارة عن التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانات للذاتيات الحقيقية التعريف بتلك المفاهيم عنده رسم حقيقة
 حد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالذاتيات الحقيقية في الجواب ويجوز ذلك عند المصنف وهذا اليون يعرف باني تايل
 ما افاده بعض المحققين فيما نقل عنه حيث قال فان قلت جواب ما يخصر في الحد والجنس والنوع كما سيظهر في بحث الكلمات
 الخمس وذلك الانحصار مناف لما دل عليه هذا المقام من جواز كون الرسوم باقالت حقيقة الامر كذلك تسليم ذلك الايراد يعني
 الارتباب في انحصار جواب ما في الثلاثة المذكورة لكن هذا انحصارنا بموجب الحقيقة لكنهم توسعوا في جواز الرسوم والتعريفات العقلية
 في الجواب انتهى فتبين ان تجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب التوسع والمجاز يعني اذا لم تيسر الجواب بالذاتيات
 بان لا يكون الذاتيات معلومة او لم يكن ثم ذاتي كما في الواجب تعالى فان جواب عنه بما هو انما يكون بالرسم فالمتقاة مندقة لاختلاف
 الاعتبارين والتعريف اللفظي وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزنة فصار بمنزلة التصويرة
 فوقع في جواب ما وقع من الطالب التصورية والتعريف الاسمي هو ان يحصل تصور العلم داخل في مطلب ما في اللفظ ايضا فظهر
 بين اللفظ فتوسعوا في دخوله تحت مطلب كذا في بعض الشروح ثم نقض عليك ان الفاضل المعاصر الحق الذي سهل على انه لا يصح
 العرض في جواب ما هو بانه لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكل المتقول على غير ما يتكلم في الحقيقة في جواب هو وكذا هو بالكل المتقول
 الكثرين المتكلمين بالحقيقة في جواب ما هو لانها بالعرضيات ككيفية المتقول في جواب هو على الشيء منحصر في حد وجنس ولو ادقوله
 عليه في جواب ما هو بالخصوصية فخطا وحسب المذكرة فخطا او بحسب ما جاء في الاول والثاني والثالث من ان كانت

وأما مطلب من وكه وكيف وإن ومضى فحين اعلمنا بآيات فلا في أو عند رجعة في العمل المركب

ورغبة الحق للدواني بان وقوع الركن في جواب ما هو على سبيل التوسع والافتطار والادراك والوقوع في تعريفات الجملتين من جهة
من جهة التحول في الجملتين النوعية المحذورة من غير توسع وانظر احوالها من ذلك العام من ان يقع انقراض تعريفات الجنس والنوع بانها
يقطن في جواب ما هو حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد من ميزه فطرته بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا اما اذا لم يميز
الافتطار بينهما فبأقوى شيء يفرق بينهما وكيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يحل تلك الحقيقة متميزة بجنس والنوع
من غير ما يفيد كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا وانظر احوالها من ذلك العام من ان يقع انقراض تعريفات الجنس والنوع
فمن لم يميز افتطار حقيقة وانظر ان المقام لم يميز بين كل الافتطار وعدمه ولم يعرف طواها امارات العرضيات فلا باس ان لا يميز
عند الجنس والنوع عن غيرهما فافهم قال كدفع الشكافة بين القولين الذين سلف ذكرهما استاذنا فخر المدة فحين هو سيد الزمان المرو
قوة المتأخرين ان كلمة في اللغة سوال عن الماهية واما في اصطلاح فن السامع في الكلمات الخمس فنحصر في تلك المشايخ
اي المحذورة والجنس والنوع وما سبق من التفصيل من وقوع المحذورة والجنس في جواب ما هو اصطلاح فن البرهان تقريره ان القول الاول
على اصطلاح فن البرهان اي فن مواد القياس الموقف لليتين والقول الثاني ببناء على غير ذلك الاصطلاح فن اصطلاح فن اللغة
او اصطلاح فن السامع في الارتفاع في انهما يختلف اصطلاح بسبب اختلاف العنوان ما وقع سمك ان الذات
يطلق في فن السامع على ما يقوم به الشيء وفي فن البرهان على ما يلحق الشيء لذاته اوله لساوية اي في طلب متميزة للماهية عن
اخبارها ما بحسب نفس تجوهر بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالتفصيل كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته فالتقصود
السوال عما يكون ذاتا يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق او بحسب مرتبة متأخرة عنها اي عن الماهية كالتخصص يعني يكون
المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في جوابه فيجاب بالخاصة كالضاحك وهل على ضربين احدهما بسبب
يطلب به التصديق بوجود الشيء في نفسه اي في نفس الشيء من غير زيادة على الوجود او عدمه في نفسه كقولنا بل زيد موجود او غير
وثانيهما كطلب به التصديق بوجود الشيء على حقيقة زائدة على الوجود او عدمه على حقيقة كقولنا بل زيد عالم او جليل ثم تلحق على
روك ثولان التسمية بالبسيطة والمركبة انما هي نظر الى احد احوالها بالنظر الى مفهومها فان مصداق العملية البسيطة
هو نفس الموضوع من حيث يقع انتزاع الوجود عنه ومصداق العملية المركبة هو نفس الموضوع مع شيء آخر وقد يقال التسمية بالبسيطة
لبساطة اجزائها جميعا وبالمرتبة لتألف اجزائها باعتبار النسبة المنضمة في احد طرفيها وثانيا ان بل البسيطة مغللة
بين ما اشارت والحقبة اما عيت انه ما لم يعلم مفهوم الشيء لم يطلب وجوده في نفسه وما لم يصح بوجود الشيء في نفسه
لم يطلب حقيقة فهل البسيطة الطالبة للوجود متأخرة عن بالشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على بالحقبة الطالبة للحقيقة
وقام بل المرتبة فلا شك في تأخرها عن بالشارحة وهل البسيطة واما تأخرها عن بالحقبة فيظهر لانه لا يطلب الصفات بدو
علا ان الحقيقة لكن الانسب هو التأخر لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود اليقيني وطلب اي مقدم على بل المركبة لان
تصور الذاتيات التي تقوم الذات بهلست من يتقدم على التصديق بانها غير الشك ان التصديق بالعواض مقدم على التصديق بها
مطلب بالثبات تقدم على جميع المطالب بل في بعض الشرح والاعلم الاول لأكلمة اليمانية ثلث القسمة اي ثم يطلب بل الى
ثلاثة أقسام قال في الاقوال الميم طلب بل على ثلثة مقام بل الشيء وبل الشيء هو وجوده على الاطلاق وبل الشيء هو وجوده على حقيقة
في الاول هو الوجود عن الشيء بحسب المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود اي المناسبة من حيث هي الصادرة عن احوالها عند الحكمين

التصوير استقلالمنها ووضعاً لتقدمها طبعاً فان المجهول المطلق يمنع عليه الحكم

باجل البسيط وفي الثاني سوال عن الشيء بحسب مرتبة الوجود في اثرها جاعل ابتداء عند القائلين باجمل المؤلف انتهى وجعل العلم الاول بالسل البسيط على تخويل احداهما مشهوراً وهو ان ذكرناه اى ما يطلب به التصديق بوجود الشيء في نفسه او عديده وثانيهما حقيقة البسيط منه اى من المشهورى يطلب به التصديق بفصلية الحقيقة وسخ قواما بتأثير من اجمال معنى ان فعلية الحقيقة ماصلة من تأثير اجمال اذ قبل تأثير لم تكن متفردة بل كانت تقديرية وشمولية في نفس الماهية على ما يحكم به باجمل البسيط كلمة بنائية يعنى ان جعل العلم البسيط سواء الاخر مرتبة فعلية الماهية يعنى على القول بان اجمل البسيط اذ تحصيل هذه المرتبة المتقدمة على الوجود من فروع اجمل البسيط واما عند القائلين باجمل المؤلف فخلل بين المرتبتين تلازماً ومعية بالذات عند حكمنا بان العلم بالتأثير كذا في اجمال شبيهة بتحقيق المقام معنى ما افاده افضل الاعلام ان لا يخلو امان ان يكون الوجود عارضاً للماهية الممكنة في نفس الامر وازدائها في الواقع محل النظر عن مرتبة الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية او لا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع النفس الماهية دون زيادة امر عليها وانضاف صفية ما اليها ثم العقل بضرب التحليل البيانى من هنا معنى هي الصيغة المصدرية للوجود كما ينزع من حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للماهية اتصاف بالوجود في نفس الامر وللوجود دعوى للماهية في الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب والسماء اتصافاً بالبياض والفوقية في الواقع لا بالبياض والفوقية عروضا للشوب والسماء في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للماهية اتصاف بالوجود في نفس الامر ولا للوجود دعوى للماهية في نفس الامر كما ليس بحقيقة الانسان اتصاف بالانسانية في نفس الامر ولا للانسانية دعوى بحقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على التقدير الاول للماهية الوجود مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها اى هي معروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية الامتية واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير عارضاً في نفس الامر والقول باجمل المؤلف مبنى على التقدير الاول والقول باجمل البسيط مبنى على التقدير الثاني فانه لو كان الوجود ذاتاً على الماهية في نفس الامر عارضاً لها في الواقع كانت الماهية معروضة للوجود مستصفة به في الواقع ويكون ذلك لاتصاف العروضا اى اجماع على هذا التقدير فتعين القول باجمل المؤلف على هذا التقدير امان ان كان في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضاً لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الامر واحد في الماهية ولا يكون لها اتصاف واقعي بالوجود ولا للوجود دعوى واقعية للماهية فلا يكون اجمالاً في الواقع الامر الماهية ويكون الوجود حكاية ذهنية عننا فتعين القول باجمل البسيط ولا يكون للقول باجمل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان الماهية على تقدير القول باجمل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقديرية تجوز الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول باجمل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقديرية تجوز الذات وهذه المرتبة اذا حكم عنها فحكايتها الذهنية مرتبة الوجود سواء جازت في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقرر او التجوهر او الكون او الثبوت وغير ذلك مما يمكن ان يحكى به عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول باجمل المؤلف لما بان للماهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوز الذات والاخرى مرتبة الوجود يكون بانها حكايتان احدهما حكاية عن المرتبة الاولى واخرها حكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تلك الحكايتان قضيتين بليتين بسيطتين احدهما مقدراً بحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود على تقدير القول باجمل البسيط لما كان للماهية

في نفس الامر لا مرتبة واحدة كانت الصيورة والموجودة وكل هو في معناها عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازا تلك
المرتبة النفس الامرية الحكمي عنها الاحكاية واحدة هي الحكمية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الالهية بسيطة واحدة محمولة الوجود
وما في معناه لا غير فهد بان انه لا يمكن القول بهلتيين بسيطتين على تقدير القول بالجميل البسيط اصلا فمن جهة الى تثليث السموات
هذا الوهم السخيف على اصل الجمل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتقطن بمبناه انتهى بعبارة وتوضيح ان تارة التقر التي هي مقدرة على
الموجودة قد تكون بمهولة اي لا يعلم مخلوقة نفسها مع عزل النظر عن الوجود كذلك في الحاشية كقوام ماهية العقار مثلا وقد تكون
معلوم الامتناع كاجتماع التقيضين وشريك البارئ تعالى عنه وقد تكون معلوم اشقق كما ترى في الماهية الموجودة كالانسان الفرس
فاذا كانت الماهية بمهولة القوام يصح السؤال عن اصل قوامها والطالب لهذا المطلب هو المل البسيط في ان السؤال عن اصل قوامها
اجمالية صوبان يحصل في الذهن بفهوم الماهية وفهوم التقر الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن حكمية عن اصل القوام لا غير فيكون
هذا السؤال بالمل البسيط المشهور لا غير فان مفهوم التقر مفهوم القوام ومفهوم الوجود واحد ومصدق التقر ومصدق القوام
ومصدق الوجود واحد وانما التعدد في اللفظ فانية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم اسم التقر والقوام والفعلية بالمصدق واسم
الوجود بالحكاية الذهنية فاذا حكمي عن المصدق اطلق لفظ التقر والقوام والفعلية كذا افيد بان يقال بل العقل زيفة فضل
المحققين بان هذا السؤال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر ولا يقدر فعلى الثاني لا يكون هذا كلاما فاضلا عن ان يكون هو الابل
الاول ان يقدر متقدرا محذوفا محذوفا معنى الحكمية عن اصل القوام فهو معنى موجود فان الوجودية عبارة عن حكاية اصل
القوام فيكون هذا السؤال مل البسيط المشهور لا غير او يقدر ما يفيد معنى الحكمية عن صفة زائدة على اصل القوام فيكون هذا السؤال
بالمل المركب فحذف خبر في هذا السؤال تليد ليس قواما تفسير هذا السؤال بقوله اي مل ماهية متقدرة على العقل فزيادة في ان ليس فان
قوله ماهية اسم اما ان يكون كلاما ما ان يكون مبتدا وخبر فيكون المرجع الى قولنا بل العقل ماهية متقدرة فيكون متقدرة بمعنى
سوجودة فان التقر في مرتبة الحكمية الذهنية هو الوجود فيكون السؤال بالمل البسيط المشهور او لا يكون كلاما ما ويكون هو العقل
صفة بعد صفة فيحتاج الى تقدير الخبر فيكون كلاما ما يجري اصطلاحا في ذلك خبر المقدرة بل ما عرفت انتهى اجواب نعم اي ماهية متقدرة
ولا يجاب مثلا اي الجواب بكملة نعم في السؤال عن اجتماع التقيضين مثلا بل يجاب بجملة لا يعني ليس اجتماع التقيضين ماهية متقدرة
بتأثير من الساجل وان وصلية صح ان يقال فيه اي في الجواب انه اي ان اجتماع التقيضين اجتماع التقيضين بان يقصد به
عنوان حقيقة الموضوع كما هو شأن محل الشيء على نفسه فيكون السؤال عن نسخ التجزؤ اصل القوام وبين هذا المحل اي المحل الاول
بون اي فرق بعيد فان المقصود من السؤال عن نسخ التجزؤ التصديق بقوام الماهية وتقرها بتأثير من الساجل المقصود في
السؤال عن التسميل ان المحل نفس عنوان الموضوع فكم من فرق بينهما فاندفع عنه ما لو رد عليه المورد هو المحقق الزاهد في حاشية الرسالة
القطعية من ان هذه الماهية اي المطلوب هذا المل التي اخرجها المعلم الاول ما تصديق بتخلق بقوام الماهية من حيث هي ولا يجب
في ان هذا التصديق لا يصح ان يطلب ضرورة ان محل الشيء على نفسه اما متنع ان لم يمتنع التباين بين الطرفين اصلا لا اذا تأو
لا اعتبارا ووجوب الامتناع بين فلان النسبة لا تفصل الا بين اثنين او غيرهما ان اعتبر بين الطرفين تباين اعتباري واما تصور
عطف على قوله ما تصديق متعلق به اي بقوام الماهية فهو اي التصور المذكور من القسم مطلب بالاشارة لاسم مطلب
المل حاصل الايراد ان في مرتبة قوام نفس الماهية ليست الالهية فالمطلوب في هذه المرتبة اما تصديق متعلق بعقد نيقده نما
ومن نفسها كقولنا العقل محفل لا يجب في انه لا متناها ولعدم افادته لا يصلح ان يطلب تصور متعلق بها فوم من اقسام

مطلبنا الشارحة وهو ظاهر كذا في الحاشية ثم وجب الاندفاع عما ذكرنا الشق الاول ولا يلزم من حمل الشيء على نفسه اذا لما فيه
 الامكانية على تقدير كونها جمولة القوام كقوامهاية العقاد مثلا يصح السؤال عن اصل قوامها وتقرر بان يقال بل الماهية لا الماهية
 التقديرية التحسينية بتقريب اسم لا المطلوب من هذا السؤال هو التصديق بتقريب الاستفاد من تلقا تأثير السجاء ولا ارتباط
 في ان طلب التصديق بالتقريب الكذا في ليس من زمة طلب ثبوت الشيء لنفسه بل بخلافه كذا في التعليق المرص
 تحقيق المقام المقصود منه بدم اساس الايراد للمحقق الهروي في تبين الفرق بين السؤال عن الماهيات الممكنة والمستحيلة
 وبين جوابها وبيان الفرق بين المطالب الثالثة من طلب الملل البسيط والحقائق والاشارة ان الماهية الممكنة
 قبل التقرر والفعلية اي في حال الامكان ماهية تقديرية اي فرضية بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعها المحال تخمينية حتى اذا تقرر
 الماهية الممكنة باقضية السجاء على ما كان ذلك التحمين مطابقا للتحقق والفرق بيننا اي بين الماهية الممكنة التقديرية التخمينية
 وبين المستحيلات من الماهيات ان المفهومات الممكنة اذا لو خطت حكم العقل صحة تقرر ما وقوامها بخلاف المقدرك
 المفروض من المستحيلات العقلية لانها لا يجوز العقل تقرر ما بالنظر الى مجرد المفهوم كالا موجود مطلقا او بالنظر الى البرهان كاش
 الباري فان استحالته بالنظر الى برهان التوحيد في التوضيح الحاشية فاذا قيل بل الماهية المفروضة التي هي العقل حسب التقدير
 والتخمين بتجربة واقعة في نفسها فاجواب نعم اي ماهية العقل تجزئة واقعة في نفسها توضيح المرام ان الماهية الممكنة قبل
 التقرر كانت في ذاتها بالطله وكانت العنوانات التي تصور بها تلك الماهية عنوانات محضة بلا سمون فيما اشارت به بطلب
 هذا العنوان الذي وضع بآراء اللفظ ثم اذا خرجت من اللبس الى الاليس حتى تقرر وتجهزت في نفس الامر بجعل السجاء على
 مسلك القائلين بالجمل البسيط فالتصديق بذلك التقرر هو المطلوب من الملل البسيط الحققة وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر
 ليس طلب ثبوت الشيء لنفسه حتى لا يصح او لا يفيد كما زعم المحقق الهروي فيه ما في ذلك من حتى قوله واقعة في نفسها هو انها موجودة في
 نفسها فان الوقوع هو الوجود لا غير فيكون هذا السؤال بالملل البسيط المشهور لا بالابسط المغايرة ومنشأ الغلط عدم التقطع بان
 الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المقررة لا غير فاذا حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هي الوجود
 قال في الحاشية لا يتحقق ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم الماهية والمحمول هو التقرر المرتب على الجمل البسيط بمعنى
 ان التقرر ثابت للماهية في ظرف قوامها اذ ليس فيه النفس الماهية المجردة فاذا المحمول هنا للضرورة العقدية كما في الوجود
 بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه يرجع في ذاته النظر انتهى قوله فيها هذا العقد اي قولنا ماهية العقل متقرة
 قوله فيها التقرر المرتب على الجمل البسيط انزعج بانه ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة
 عليها لا مفهوم التقرر حاصل في الذهن فذلك باطل فان المحمول الاحالة هو المفهوم المنتزع من الماهية لا ما هو في الواقع من
 دون حصوله في الذهن وانتراع مفهومه وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع احاصل في الذهن فهو
 مفهوم الوجود فكذا العقد على بسيط مشهور لا على البسط قوله فيها ليس فيه اي في ظرف القوام قوله فيها
 للضرورة العقدية اما وحيت ان العقد القضية متوقفة على ارتباط بين الموضوع والمحمول قوله فيها كانت في
 الوجود بعينه فان اراد المحمول في قولنا الانسان موجود الذي هو الملل البسيط انما هو للضرورة العقدية لان الوجود
 ثابت للماهية في مرتبة كونها مجزئة اذ ليس في هذه المرتبة الا الماهية المجزئة فينتزع عنها الوجود ذليل بانه لا معنى
 لتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود +

قوله فيلما افق آه ذاسيل كنه لا يفي لرفع الازالة لتصحيح اختراع المل الا بسط بل لا بد من ذلك من بيان الفرق بين حمل التقر
على اليا بيه وحمل التجهيد عليها بحسب الحكاية والحكي عنها كذا في بعض اشواشي واذا استل عن اجتماع التقيضين فاجواب لا
اي للماهية متفردة ياجتماع التقيضين وتطهر ان الممكن والمستحيل سيات في انتفاع حمل الشيء على نفسه وعدم كونه قيد افلو كان
مطلب التصديق بذلك فهو من التقر طلب ثبوت الشيء لنفسه لم يختلف اجواب نعم ولا والتالي باطل فالمقدم مثله واذا انتفاعت الجواب
فانقطع عرق ماطنه الحق الزاهر واما تصديك الماهية المتفردة التي علم فعليتها فيطلب بالتحقيقية فلامضايقة في ابذرا تحت
بالاستحقيقية وهذا لا يمتد بقر العلوم فالطلب في المل الا بسط هو التصديق لقوامها اي قوام الماهية وتقرها في نفسها وتصور الشيء كذا
علم تقومه وفعليته مطلب بالتحقيقية واما مطلب بالاشارة فتصور الشيء لا تصديقه فانه مطلب بل الا بسط المختار بحسب
منزومه المقدار المفروض بحسب التميز في الفرق بين هذا المطلب الثلاثة اجلي والتميز بل انفي واستكرا عرفت قد ذكر ولا ينبغي ان نعيم
بذلك ما خذ من الافق المبين والمقصود من بيان الفرق بين محمول المل المركبة ومحمول المل البسيطة مطلقا وتوضيحه على
ما في بعض الاشواشي ان نسبة القضايا البليات البسيطة الى العقود البليات المركبة في باب التصديق نسبة احو الى الرسوم في
باب التصديق ان احو وتطلي الذات والرسوم تعطى العوارض لذلك البسيطة تعطى الذات في التصديق والمركبة تعطى عوارض
الذات فالبليات البسيطة كانا حاد وتصد يقيته والمركبة كانا رسوم تصديقيته اذ اريت هذا فلا ينبغي ان يفهم ان نحن لم نلنا
في المل الا بسط المختار الانسان متجوزا والعقل متقرر مثلا انه تصدي اى بذلك القول ثبوت التجوز او التقر له اى للانسان او
للعقل وذلك بان يكون التجوز صفة مغايرة لنفس الموضوع فاجبه معناه والا كان من مطلب المل المركبة الا الا بسط فانه
لا فرق على هذا بينه وبين قولنا زيد قائم بل انما يقصد به اعطاء التصديق بنفس تجوز الماهية وتقرها المستتبع للكون المصدري
المتنوع ونحتمل ايراد المحمول في قولنا الانسان تجوز مثلا انما هو للضرورة العقدية فان طبع العقيدة يقتضي طبع التصديق يقتضي
التعلق به وليس ايراد المحمول ههنا لانه محمول على مفهوم ما على الموضوع سواء كان ذلك المفهوم نفسها او شيئا يفرق في آياته او من
عوارضه حتى يصير العقد بليام كبا فاعتبار المحمول في الحلية المركبة بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع فاعتبار
المحمول في البسيط مطلقا اي بحسب القسمين من البسيط المشهورى والا بسط الحقيقية المختار من حيث ان طبيعة العقد
لا تسعها قصدا عطاة من التجوز والتقر الا بذلك الاعتبار اى بحسب محمول التقر المقال ان المقصود في المل البسيط مطلقا
بيان حال الموضوع بانه تجوز او موجود في نفسه لا بيان حال المحمول بانه ثابت للموضوع كما في المل المركب وهذا اى بما ذكرنا
قوله ولا ينبغي ان يفهم ان نحن ندفع المورد عليه هذا الا يرد على قوله الا بسط من فروع اجمل البسيط ان اجمل البسيط يمكن ان يتعلق
بالمحمول من غير المحمول اليه واما مطلب بل فلا يتصور ان يكون امرا جديا لان جوابه انما يكون بالقضية فكيف يصح ان يكون
جوابه امرا جديا فاعتكر وجه الاندفاع على ما في اسحاشية ان هذه المرتبة وان كانت من فروع اجمل البسيط لكنها ما يصح
ان يقصد اعطاء التصديق بها ايراد المحمول الذي هو التقر للضرورة العقدية وكون اجمل البسيط مالا يتعلق الا بالمحمول
لانما في تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفردة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتا بل انتم زيفة الفصل الحقيقين بان السؤال عن محمول الموضوع
والتصديق تجوز به انما يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقر الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس
التقر هو الوجود باي لفظ هو فيكون هذا مطلب المل البسيط المشهور بكون المرتبة السابقة اعني مرتبة مصداق هذه الماهية احكاية عن نفس
الماهية المتفردة ليست لانفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب بل لان مطلب بل بحسب ان يكون محمدا ما كيا ومرتبة المحكي عنه

لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكايات فاذا حكم عن نفس الماهية المتقدمة كانت تلك الحكايات هي الحلية البسيطة المشهورة فاذا حمل
 للوجودية الشهيرة يستوجب ان يكون طلب التصديق بقرار الماهية بل البسيطة المشهورة لا غير الايمان يكون طلب التصديق
 متحدا على طلب البسيط فان ما هو مقدم على حكاية الحلية البسيطة المشهورة بنفس الماهية المحكي عنها وليست هي حكاية بل هي امر واحد
 فلا يمكن ان يطلب التصديق بها بل الابان يحكي عنها مفهوم مشترك منها حاصل في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك طلب البسيط
 البسيط المشهور لا يطلب آخر مغاير له قدما عليه وهذا ما قال الموردين ان التصديق يستدعي موضوعا محمولا ولا شك ان قرار
 الماهية نفسها لا مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك
 عن التقرر كان العقد المنفرد به لينة بسيطة مشهورة فان حكاية التقرر هي الوجود باق في نظر عاقلتي بعبارة وقد استبان اي طلب تلك
 اي من ان الماهيات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه المحمول انبته الحكمية منها في ذلك بحسب الفروقة التقديرية لا بحسب ما يترج
 اليفاد المتقدمان مفاد العقد في الماهيات البسيطة تجوز اي تقرر الموضوع في نفسه بذات الوجبة او لا تجوز به في نفسه بذات السالبة
 وصيورتها في نفسه في الوجبة او انتفاؤه في نفسه في السالبة بخلاف الماهيات المتقدمة فان مفادها ثابت على اي محمول شيء اي موضوع
 سواء كان الشيء الاول اعني المحمول نفسه اي عين الشيء الثاني وهو الموضوع او ذاتيا له او من عوارضه في انتفاؤه اي انتفاؤه في
 اي عين شيء لا يقال اعتبار التقررو الوجودية متلازمان لما وعيت ان الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة مستقرة تجوزة ولا يكون له وجود
 في ظرف تجوز تلك الحقيقة بل الحقيقة التجوزية في ظرف لا ينسلح عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف اما ديت ان العقل
 مثلا اذا ثبت انه تجوز حقيقة في العين استغنى بذلك عن السؤال عن مجوده هناك وكذا العكس فالاحتجاج الى اعتبار التقرر
 احتج الى انتزاع البسيط من اعتبار الوجودية المطلوب في البسيط المشهور خلاصة للاعراض انه لا حاجة الى انتزاع
 البسيط لاندر ارج في طلب البسيط لاننا نقول جواب عن ذلك الاعتراض وان كان كذلك يعني سلمنا ان اعتبار التقرر
 والوجودية متلازمان لكن ينبغي ان لا يهمل اي لا يترك فصل بالصادق المملية بمعنى الاقيا زاحدي لمؤمنين عن المرتبة الاحسن
 في الاحكام متعلق بالفصل يعني ان المرتبة التقررا كما منيرة الاحكام مرتبة الوجودية فلا ينبغي ترك احكامها ودرجاتها تحت الوجودية
 مع جواب آخر لذلك الاعتراض انه اي التقرر الحق واليق بالاعتبار من اعتبار الوجودية اذا التقرر مرتبة المعروض الوجودية مرتبة العرض
 لا يقال لورج مفاد عقود الماهيات المركبة الى ثبوت المحمول للموضوع كما يدل عليه ذكره الشارح قبيل هذا بقوله بخلاف الماهيات المركبة
 فان مفادها ثابت شيء فيلزم ان يكون المحمول وجودا والوجود للغير اي للموضوع لا يتصور ببدنه اي بدون ان يكون للمحمول وجود
 فذلك لما في طلبك ان لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فلا يصح اثبات الماهيات للموضوعات مع انه لا مرتبة في
 صحتها في السالبة المحمول لاننا نقول ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجودا في نفسه لكن للموضوع كوجوب الاعراض
 كما لا يخفى على كل ذي الوجود للمحمول فلا يصح اثبات الماهيات للموضوعات بل انما هو في ثبوت المحمول للموضوع اتصاف موضوعه
 به اي بالمحمول تلخيص المقال بان وجود المحمول ووجود الاعراض بونا باننا فان الاعراض لها وجود في نفسها كما لا يخفى لكونها
 قسمين الموجود على السواء لكنه لموضوعا متباين مخلاف وجود المحمول فاد لا وجود له في نفسه بالاستقلال اصلا بل انما وجوده هو اتصاف الموضوع
 ونحو اي للاتصاف الوجود والراي على اي حصول الصفة وتقرر في الموصوف وان كان هذا يحصل ما ينتزع من حال الصفة في انفسها في
 ظرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال الموصوف بان يكون وجودا في ظرف على حال يصح بالنظر لبيان انتزاع الصفة عنه
 في ملته الاوصاف التي تصنف فيها الموصوف على خلاف الوجود لا ينفيد للاتصاف به تحصل في الموصوف ليس بان يحصل في الموصوف

ومن هنا طبعية باحداث الطبيعة وكل منها الغضبية وغير الغضبية واذا كان الانسان ممد فسيظهر
الضعف كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت الغضبية الوضعية اجتمها واشملها فلوما الاعتقاد

المذكورة كذا في التطبيق الرضوي وما وقع في بعض النسخ المطبوعة من لفظ الوجبة المجتزئة بل السالبة المجتزئة في لفظ الوجبة المجتزئة
بما فتنه صحت فاحفظ ثم توضع الاعضال على الذكر في ذلك التعليق ان الحكم عليه في قولنا كل حيوان مطلق يتبع عليه الحكم ان يكون
معلوم او مجهول مطلقا وانما كان يلزم كذبه ما على الاول فاصدق قولنا الحكم عليه في معلوم وكل معلوم لا يتبع عليه الحكم فذا
لا يتبع عليه الحكم فذا ما على الثاني فاصدق قولنا الجحول المطلق في الحكم عليه ولو بالامتناع وكل محكوم عليه فهو معلوم لجهتها
فالجهول المطلق في معلوم هو جبر ما وجد صغرى لقولنا كل معلوم بوجه لا يتبع عليه الحكم فالجهول المطلق في الامتناع عليه الحكم فذا
خلف وواجب عنه ثبني هذا الجواب على ان الحكم عليه بالذات في المحصورة في الافراد بالذات واما الطبيعة فانا الحكم عليها بتبعية الافراد
حيث جعلت مرة للاحاطتها والجب شارح المطالع بان صدقها اى صدق القضية المذكورة حقيقة لا خارجية ولا ذهنية
ممكن من غير تناقض فان معناها ثبوت الامتناع اى امتناع الحكم بجزئية على تقدير كونها اى كون الجزئية مجهولا مطلقا واما
الثبوت المذكور لا يستلزم ثبوت اى ثبوت الامتناع للجزئية في الواقع حتى يلزم التناقض وصحة الحكم عليها اى على الجزئية
باعتبار معلوميتها اى بوجه الجبرية ويكون الحكم عليه صريحا بذلك الاعتبار واما الحكم عليه بالامتناع الحكم فانا مجهول
تقدير كونها مجهولا مطلقا فذا التخصيص في التعليق المجزئ اجاب عنه التصريح بان اى الجحول المطلق معلوم بالذات اى بوجه الجبرية
بموجب نفس الامر حصول هذا الوصف في الذهن بالذات ووجهنا صراحة الحكم بان الحكم على الامر حاصل بالذات
في الذهن في ذلك الامر بالطبيعة الجحول المطلق المجزئ اعتبارا ان الحكم على الجحول المطلق عنوانا لما هو محبوب اى ممنوع عن التصور مطلقا وذلك
المحبوب في الافراد عليه اى على الجحول المطلق بناء امتناع الحكم فالحكم سلب بالاعتبارين فلا حرج ورتبة الجواب ان الجحول
المطلق معلوم بالذات اى بمفهومه مجهول بالعرض اى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالمفهوم يعلم الجحول بمفهومه
ويحمل هذا العنوان نحو اننا للتحقيق التي هي بمجولة مطلقة وان كانت باطلية ومحال الحكم على هذا العنوان المحاصل في الذهن
وسلب عنه باعتبار سلب عن العنوان المحال فالامتناع انما هو للعنوان في هذا العنوان من عوارضه فالتبعية الى الامتناع بالعرض
كذا في بعض الشرح وسيجي تحقيق جواب المصم ان شاء الله تعالى في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات
قوله واذا كان الانسان آه اى يحتاج الانسان بحسب طبعه في معيشته الى التمدن فقول المصم في الطبيعة وجوب التمدن
التمدن اجتماع اى اجتماع الانسان مع نوعه ليعتادوا له الاعتياد ويتشاوروا في تحصيل الغذاء واللباس والسكن
وغير ما يحتاج اليه الانسان في التعيش وذلك التعاون يوجب على ان يبرهن من التعريف كل واحد لصاحبه ما في حميه
والاشارة الى الحق في المعقولات العرفية وان كانت قد قفي في المحسوسات قال في الحاشية وفي الكتابة مشقة من التعريف
منه اذ احاطت اختلاج وهو ان في هذا المقام طقيا آخر سوى الاشارة وهو ان يخلق الله تعالى علما ضروريا في كل احد بحيث يعلم الله
كل نقش على معناه من غير توسط الالفاظ فلا يثبت الاحتياج الى الدلالة اللفظية الموضوعية بان ذلك الطريق وان كان ممكنا
الا ان في الكتابة مشقة عظيمة لاحياءها الى اوهات يدسه خصوصا في جميع الاحيان وعلى المحركات الغير الضرورية علانا في الكتابة
تبقى بعد انقضاء حاجتنا الى الاعلام فقد يلزم ان يطالع على المراد من الاية اذ اطلع عليه كذا في التعليق الرضوي فانتم الله تعالى
عليهم السلام المبرح في الضمير وليد شيركته تعالى خلق الانسان وعلما للبيان فيفقرون في التعليم والتعلم

مست
السيدي
الطبيبة سنة
تبر اللغوية
واحدة الحق
الدواني
ومعاني ١٢
مدرج

ومن ههنا تبين ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي دون الصور الذهنية
او الخلاجية كما قيل فذلك اللفظ على ما وضع له من تلك الحيثية
مطابقة وعلى جزئه تضمن وهو لازم لها في المركبات

الالفاظ الموضوعية بازاء ما في كسرها من مناسبتهم ان الاقتران الى اللفظية الوضعية فلها الاعتبار دون غير ما من الدلالات
قوله ومن ههنا تبين ان من اقتضاه الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات فان مناط التعليم هو تعلم
الذين على معينة المستثنية بخلافه انما هو اللفظ في التدرج انما هي اى المناط وتامنت الضمير ماية للجزء المعاني المطلقة اى معجز اللفظ
عن كونه موضوعية او عينية لا خصوصيات فاسلمنا ان هذا هو الماتوي اى المقول من المصريح اى في الماشية المنسية قوله وذلك
الذهنية آو قد خلت القوم في وضع الالفاظ اى في الامر الذي وضع له الالفاظ اعني الموضوع له فني العبارة مساحتها كلف
هذا والتفصيل في التطبيق المخرج من اللفظ اى الالفاظ موضوعة ل الامر الذي قلنا الشبان ابو النصر القاراني وابو علي بن هينا
من حيث هو سمي اى من حيث الكثرة بالعوارض الذهنية لانه اى الامر الذي سمي بالحيث بالحيثية المذكورة المعلوم بالذات
فنتقاه العلم بانقضاء الامر الذي سمي لا الامر العيني اى الخارجى بما هو معنى اى خارجى معنى من حيث انه كلف بالعوارض الخارجية
فالاعني لو لم يكن الامر الذي معنى معلوما بالذات بل كان الامر العيني معلوما كذلك لاستغنى العلم بانقضاءه والتالى باطل فانه ربما بقي
العلم بالشئ مع انتقائه في الخارج كما اذا علم زيد ثم صدم ضلبي لم يزل يزواله ثم تفرق دليل شيخين على ما في بعض الشروح ان الموضوع
له ما هو معلوم بالذات فكذلك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانقضاءه والعلم صفته ذات اضافته
لا به لفظها من قبالة الموضوع فظهر ان المعلوم بالذات اى الصورة الذهنية وهى باقية فالعلم باق ببقائها عند انتقائها عن الخارج
فلاح ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعة الا بانقضاءه ويرد عليه النقض بوضع لفظ انتقائه
فانه ليس موضوعا الا لشئ الموضع على الخارج واكضا بل هو ان يكون كل من المتقاضي موضوعا انتهى وقمى اى في الدليل المذكور جرح
بينه انه لو اريد بكونه اى يكون الامر الذي معنى الذي هو الموضوع له عند شيخين معلوما بالذات اى سمي في الذهن بالذات فهو
ليس بواجب لا من الموضوع ولا من الاستعمال بل كفى حصوله اى حصول الموضوع له في الذهن بوجه ما كما ترى في الوضع العام
الموضوع لا الخاص كما في المضمرات واسماء الاشارات فان الموضوع فيها هي الجزئيات الكثيرة لوجه كل شئ لها ما مل في الذهن بل
هو الوجه الكلى لا تلك الجزئيات الموضوع لها الالفاظ وان اريد بما يوجب كونه معلوما بالذات ان يثبت اليه اى يكون ملتقا اليه بالذات
اذا علم كثر ما يطلق على الاتفات فيجوز ان يكون الامر الخارجى ايضا اى كالامر الذي كذا كذا اى ملتقا اليه بالذات فاستبين
سعة كون الامر الخارجى موضوعا له ولا يصح نفي كونه موضوعا له كما هو مراد المستدل وقيل القائل هو فقر الملة والدين في النشر
المحققين المحقق الطوسي ان الالفاظ موضوعة ل الامر الخارجى لانه الملتفت اليه بالذات وان كان حاصله في الذهن بالعرض
وهو اى الملتفت اليه بالذات من ضرورات الموضوع له اى لا بد للموضوع لان يكون ملتقا اليه بالذات فظهر في الامر
الذي معنى فانه مشاهدته اى بمشاهدة الامر الخارجى فالامر الذي معنى ملتفت اليه بالعرض وان كان حاصله في الذهن بالذات
اقول ذلك الدليل مخدوش لان الاتفات قد يكون بالذات الى الطبع من حيث هي ايضا علانية يتقضى بالالفاظ التي لا
يوجد معانيها في الخارج كالمعقولات الثنائية ولان الصورة العلمية انما هي آلة للملاحظة الشئ من حيث هو وهو المعلوم بالذات
لا الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية كما يفهم المستدل الاول ولا الامر الخارجى كما زعم المستدل الثاني لا الشئ من حيث

لكون الصورة العلمية كمالاً علمياً من حيث هو في علم الكثرة وفي علم الوحدة ان الاله الحاصل في الذن منها اي من علم الكثرة
 واحد ليس مرآة لخاصة ذي الكثرة وذي الوجود وهذا ذلك اي كون الحاصل في الذن من مرآة لخاصة ذي الكثرة
 الوجه في علم الشيء بالكثرة وعلمه بالوجه فالصورة العلمية مرآة لتساوية العلوم اي العلوم الحقيقية اعني الشيء من حيث هو
 وما يشي من حيث الاكثان بالعوارض الخارجية فمعلوم باله من لبقاء العلم مع انتقائه في جميع أنحاء العلوم اي الاقسام الاربعة
 من العلم بالكثرة والعلم بالوجه علم الوجه كما كان توهم ان توهم ان شاع ان له آية منتفية في علم الكثرة والوجه واما العلم
 بالكثرة والوجه فالمرآة المنتفية فيها هي المرآة بالقياس الى ذي الكثرة وذي الوجه فكيف يصح الحكم بغير المرآة نظر الى الشيء من حيث
 هو في جميع أنحاء العلوم اذ احد بقوله والمعتبره ان علم الكثرة والوجه والمعتبر وجوده ان علم الشيء بالكثرة والوجه هي اي المعينة ثابت
 الضمير لمعينة الخبر المرآة بالقياس الى ذي الكثرة وذي الوجه فبفضل الازاحة ان المرآة لو قد تارة بالقياس الى الشيء من حيث هو
 هو واخرى بالقياس الى ذي الكثرة وذي الوجه فالمرآة المنتفية في جميع أنحاء العلوم هي المرآة الاولى والمنتفية في علم الكثرة
 والوجه والمنتفية في العلم بالكثرة والوجه هي المرآة الثانية قالوا ان الانحاء الاربعة للعلوم متساوية الاقدام نظر الى المرآة الاولى
 ومتفاوتة بالنظر الى الثانية وليس المراد من المرآة المنتفية في علم الكثرة وعلم الوجه كما هو الشاع هي المرآة الاولى وليس المقصود من
 المرآة في العلم بالكثرة والوجه اعني المرآة بالقياس الى ذي الكثرة وذي الوجه بوجهه يعني ان هذه المرآة ثابتة فيها لا غير ثابتة
 والمرآة نظر الى الشيء من حيث هو اعني العلوم الحقيقية اي ثابته فيها فخرق التوهم منقطع بل ارباب ذلك فالحق كوني
 اذا دريت بطلان المذمومين المذكورين فاستبان ان الحق ان الموضوع له لا يافظ هو نفس الشيء من حيث هو هو عينها
 كان اي خارجها وذهنيا وسواء كان الشيء حاصل في الذن بنفسه كما في الوضع انما هو الموضوع له الحاصل في الموضوع كما في الوضع
 العام للموضوع لا الحاصل في الموضوع في مصدره ان هذا التوهم محمى ما شاع من ان ماضع باراه اللفظ هو المعلوم بالذات فظاهر العلم
 الكثرة ان يكون حاصل في الذن بنفسه لا بوجه ما كان لا يغير الخارج في الحاشية وما شاع ان ماضع اللفظ هو المعلوم بالذات فليس المراد
 به انه يجب ان يكون حاصل في الذن بالذات والاشكال الامر في الوضع العام للموضوع له الحاصل في الموضوع كما في الوضع
 بالذات عند تعلق العلم بالذات وانما هو الشيء من حيث هو هو الصورة العلمية ولا شيء من حيث الاكثان بالعوارض الخارجية
 انشي لا اي ليس الموضوع له هو الشيء من حيث الاكثان بالعوارض الذميمة او الخاجية فان تحليل لقول لا شيء من حيث الاكثان
 معاني اللفظ ليست موجودة في الخارج كالمعقولات الثانية فلا يكون الموضوع له الشيء من حيث الاكثان بالعوارض الخارجية
 وكثيرا منها اسما من معاني اللفظ ليست موجودة في الازمان كلفظ الله تعالى اي كوضع لفظ الله تعالى للشخص الموجود في الخارج
 فلا يكون الموضوع له هو الشيء من حيث الاكثان بالعوارض الذميمة وسما القينا عليك تلمح ان في التحليل المذكور نقا ونشأ فخرق
 وليس في وضع اللفظ ثبات بل الوضع في جميع اللفظ على نبح واحد فلا يكون في الموضوع له اللفظ ثبات بل يكون على
 نمط واحد وهو ان يكون الموضوع له في اللفظ كل ما هو نفس الشيء من حيث هو هو ثم المقصود منه ان لا يظن ان توهم من ان لم
 لا يمكن ان يقال بالتوزيع بان يكون الموضوع له في معاني اللفظ الموجودة في الخارج هو الموجود الخارجي وفي المعاني الموجودة
 في الذن هو الموجود والذمني وفي المعاني المعروفة عن باتين الخصائص الشيء من حيث هو هو ونقرا لارادة ظاهر ما قرنا ثباتا عليك
 تأملها اي تأويل القولين المذكورين من ان الموضوع له اللفظ هو الامر الذمعي بما هو ذمعي وبما هو اقوال الاول ومن ان
 الموضوع له اللفظ هو الامر العيني بما هو عيني وبما هو اقوال الثاني في كل ما قلنا من القول الثالث وهو ان الموضوع له

دفع الجاد به التزام ولا بد من علاقة عقلية وعرفية

ففسر الشيء من حيث هو هو سهل في الحاشية اى تاويل القولين المذكورين اسهل بيان يراد من الامر انه معنى الشيء من حيث هو
 والمطابقة عليه شائع ويراد من الامر الخارج عن خصوص الحائط وهو الموجود في نفس الامر معنى الشيء من حيث هو هو انتهت قوله
 وعلى الخارج عن الموضوع بان لا يكون عينه جزءا له المستعبر في حده اى في حد الالتزام لا اى نفى حثية العينية التي هي
 مستعبرة في المطابقة وكفى حثية الجزئية المستعبر في التضمن كالحاصل ان مدلول اللفظ اما ان يكون عين ما وضع له من تلك الحثية او جزء
 ما وضع له من حيث انه جزء او يكون خارجا عنه بان لا يكون عينه او جزءه فالاول هو المطابقة والثاني هو التضمن الثالث هو الالتزام فاما حثية
 نفى حثية العينية بواجبية فيكون المحصر في الدلالات الثلث عقليا كونه دافعا بين النفي والاثبات لا اى ليس المحصر في حد الالتزام حثية
 العينية وحثية عدم الجزئية فاذن يكون الحاصل ان المستعبر في المطابقة حثية لمعية وفي التضمن حثية الجزئية وفي الالتزام حثية
 فلا يكون المحصر عقليا عدم كونه دافعا بين النفي والاثبات بل يكون دافعا بين الدلالات الثلث مع كجثيات دالما لعين في حد الالتزام
 حثية عدم العينية والجزئية بل اعتراف نفى حثية العينية والجزئية فيكون المحصر عقليا دورانية بين حثية العينية وحثية الجزئية ونفى تنك
 الحثيتين ثم لما كان يتوهم ان انحصار الدلالة الوضعية في الدلالات اثنتى عظمى مع ان الالتزام عبارة عن الدلالة على الخارج اللازم
 فيحصل عن العقل تحقق قسم آخر اعنى الدلالة على الخارج اذ لا يلزم كلفه صبح كون ذلك المحصر عقليا اذ في هذا المحصر لم يعقل بالانحصار
 وقد دريت انتفاء آزاره بقوله بدون اعتبار للزوم في حد الالتزام بان يكون جزءا منه فانه لو اعتبر للزوم فيه بطريق الجزئية
 لزوم اختلال المحصر العقلي ثم ذلك الزوم معتبر في الالتزام بطريق الشرطية واحصاها هو باعتبار صدق الدلالات الثلث لا باعتبار
 التحقق واللازم شرط لتحقيق الدلالة التزامية وخلاصة الاشارة ان الزوم خارج عن حد الالتزام نعم هو شرط لتحقيق حد الالتزام انما يلزم
 على الخارج فيكون المحصر عقليا عدم خيال ثم اخرج وهو اى نفى حثية العينية والجزئية كاف في دفع التقصن المشهور ولا حاجة
 في دفعه الى اعتبار الزوم في حد الالتزام ثم تعذر نقض حد الالتزام بمطابقة وتكاس على ما هو مشهور انه قد يكون اللفظ مشتركا بين
 الملزوم واللازم كانه لفظ مشترك بين الضوء والحر فلو طلق لفظ الشمس وريد به الضوء ويكون والدالة عليه طابقة لوضعه
 نبي ان الضوء اصدق عليه لازم الموضوع لكون الحزم موضوعا له ايضا فليس في الالتزام على المطابقة وكذا يكس في تقرير الدافع ببلحظة
 بحيثية غنى عن البيان ثم ان توهم انه ليس في تقسيم المعنى اى صلا فليقتضيم كون المحصر عقليا عدم دورانية بين النفي والاثبات
 فانه بقوله ولا يحتمل المحصر العقلي بين الدلالات الثلث فانه انز بين النفي والاثبات وان لم يذكر النفي في العنوان هذا وان انتهت
 تفصيل المقام وتوضيح المرام فارجع الى التعليق المسمى قوله عرفية اى يتبع تصور المعنى وهو الملزوم به وانه اى بدون تصور اللازم
 في تجري العادة والعرف وان لم يتبع تصور الملزوم عن تصور اللازم عند العقل فذا الملزوم ليس عقليا اى بمعنى اقتناع الانفكاك اى
 انفكاك تصور الملزوم عن تصور اللازم عقلا بل هو اى الزوم بلا مقتضال فيقال لئلا ينزل الذي بسببه اى بسبب التماسق من المسمى الى
 الملزوم الى اللازم كما يوجد بالنسبة الى الحاشية فان العقل ليس عنه علاقة ببينها الا انه لما صدر الجود عن المسمى الى الحاشية اصار الحاشية
 العرف من لوازمها الا انهم يحذفون فلان ما يقتضيه العقل من منه الى ان يوجد في المعنى فلهذا سبيل العربية قال المعنى في الحاشية اعتبار
 مذهب الالعربية لان محاوره العرب مصدقة له كما يلوح من نصه فتركيها ليلها انتفى لتوضيح ان المعنى لم يشترط الزوم العقلي
 فقط في الالتزام كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية او حثية فالعلاقة عنه هي الاثم بنما كما هو مذهب سبيل العربية فانما
 مذهبهم لان احتمال العرب لم يقبل والداله بول عنه خلافا بما في قول الناصح حيث عبر الزوم العرفي ايضا كما عبر الزوم العقلي

وقد قيل لا التزام بمجمل في العلوم لانه عقلي ونقض بالتفصيل.

[illegible]

والحق ان الكلمات الوجودية منها قد كان مثلاً معناه كون الشيء شيئاً لم يذكركم
وتسميتها بكلمات لتصرفها ودلالتها على الزمان والا فان دلل بها مائة على زمان

الحسن عندكم ثم وجه التبريض ان الاقادة وفهم المعنى انما يتان بالدلالة والارتباب في تحقهما كليهما في صورة النقض فلا بد من
القول بما وخرج بعض النسخ الاقادة وفهم المعنى من الدلالة تخصيصاً بالخصوص او ما الاصطلاح يلحق نشان لمصليين بما انا
المتحققين والذين النقض على المتحققين بما اى بالتعظيم والالتزام على المعنى المتدع عند اهل العربية تقرير الورد وان اللفظ الموضوع
لاهل او الملزوم اذا شمل قصداً في الخبر او الالتزام فلا شك في خروجه من الدلالات الثلاث على مسلك الميزانيين اما ترجمه
من المطابقة فظاهر لعدم كون كل منهما موضوعاً له واما خروجه من التعظيم والالتزام فلان التعظيم عندهم تمام وهو فهم الخبر في ضمن الكل لانه
قصداً وكذلك الالتزام عبارة عن فهم الالتزام بتبعيه الملزوم الا من فهم قصداً فصار فهم مثلاً لانه سبب اهل العربية في بطلان المحقق
ترجع بهم على فهم لانها اى التعظيم والالتزام انقصديان المذكوران ليل قوله لا يرد مطابقتان عندهم اى عند المتحققين فليقل
المحتمل لانه علمهم توضح الجواب ان التعظيم والالتزام المذكورين من اقسام المجاز والمجاز بجميع النواحي مندرج تحت لفظ
فيكونان وخالين تماماً كما كان يتوهم انه لا يصح اندراجهما تحتها اذ يكون فيهما دلالة اللفظ على الموضوع له وظاهر ان الخبر او الالتزام
في صورة النقض ليس بموضوع لا راحة بقوله كمال الوضع الماخوذ في المطابقة على ما لم الوضع النوعي والخصي تقريراً لانه ان الوضع
المعنى في المطابقة انما ان يكون نوعياً او شخصياً والوضع النوعي متحقق في المجاز وان لم يتحقق الوضع الشخصي فليصدق على
دلالة اللفظ على المعنى المجازي انما دلالة اللفظ على الموضوع له فتكون مطابقة قطعاً قوله واكتفى ان الكلمات آه وبى التي قبل
بما ورتها على النسبة ان وسوسك مجزوء الوهم بان المادة في مقولات كان من نحوناك وانك لم تكن محفوظه مع انها لا تدل على
النسبة الرابطة فلا بد من قيد لاجراء هذه المقولات فاقطع عرقه بان المراد دلالة الكلمات الوجودية بمادتها على النسبة مع الترتيب
المخصوص بها وان البين فقدان الترتيب في المقولات المذكورة وهذا كله توضيح لما في الحاشية اى مع الترتيب المخصوص بها
فلا يرد المقول نحوناك في قايك ان فانه لا يدل على النسبة اتى وتدل بهيئتها على انها باء الازمنة الثلاثة ولهذا عدوا
من الزوايا الزمانية اى ولكن الكلمات الوجودية دالة بمادتها على النسبة عدوا من الزوايا الباطنة لانهما بهيئتهما على الزمان
سواء روابط زمانية وتوحيده ان كان الناقصة مثلاً لا يدل على الكون في نفسه بخلاف كان التامة بل يدل على كون الشيء هو
اسم كان شيئاً هو خبر كان لم يذكر الشيء الثاني ابدأى مادام يذكر كان بل يذكرك بعد وهذا المعنى كون غير مستقل في نفسه اى
الوجود الرابطة افسيه لكون الشيء شيئاً وذلك لوجود معنى حر في ثمة به على هذا المعنى المعنى هو الوجود ان يقول فاما ان قلت
في مثلاً ابتداء اذ في جواب سوال لا يفهم منه معنى محصل بل لا يفهم منه المعنى مطلقاً فانه نسبة لا تعقل الا بعد تعقل الطرفين فكيف
يكون لما حال الافراد دلالة على المعنى بل الدلالة على المعنى الغير المحصل في حال الافراد انما هي للاسما بالضرورة للاضافة
وبما وجه من وجود الفرق بينه وبين الادوات بكى انى الحاشية الزائدة على شرح التهذيب للحقوقي الدواني حتى يتفهم
اى الى كلمة في كلمة اخرى فيقال في الدلالة كذلك اذ اقلت كان ابتداء او في جواب سوال لم يفهم الذين على معنى تاء
ابدون الانضمام فيما اى في مكان في سبيل واحد لا فرق بينهما في الاستقلال وعدسه كونه وكل منهما سواء في الدلالة على المعنى
الابلى الغير المستقل لعدم الالتئام على الافراد على سبيل تدبير بل يدلان على نسبة في حالتها فلو حكم عليهما وبما وهما
منفردان نعم لو اقر من بهما لفظ آخر تم نقصانها يصح كونها محكوماً عليهما بما تقتضيه السببية لا بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان

فبكلية وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فان نحو امشى مثلاً فعل
عندهم وليس بكلمة عند المنطقيين لاحتماله الصدق والكذب بخلاف عيشى والا فهو اسمر
معنا ما في نفسه لا يمكن ان يتعلق بالقصد بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فلي تقدير الاقتران لا يصح ان يخرج معنا وبما لا يخرج
ان يعقل على تقدير الافراده بل صحة الاخبار في حال الاقتران انما هي للاسماء اللازمة للانسانية وبهذا وجه من وجوه الفرق بين
هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية انتهى لبيان ثم لم يجب من بعض الافعال حيث نسب هذا الكلام الى نفسه فقال
اقول بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان معنا ما في نفسه انما هو الاسم لان كل على التوارد فادرك كذا في التعليق المرضي قوله كلمة
المشهور انها بصورتها هي بسمتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف وبهذا هي الصيغة تدل على الزمان
وتدل على النسبة الى فاعل لا على فاعل محلي معين كان وليس المراد منه فاعل غير معين كما هو الظاهر من الابهام والا يكتسب المتعين
عدمه في قولنا زيد ضرب وبما دلتها على الحدث استدلال عليه بان اللفظ لو دل بآدتها وجهه على الزمان لم يكن كلمة بل اسما
ولو دل بمآدتها على النسبة الى فاعل لكان اداة لا فاعل كما لا يخفى واعتراض عليه المعتز من هو المحقق الهروي في حاشيته على الشرح
الجلالي للتنبيه حيث افاد بقوله انت تعلم انه لا فرق بين الفاعل والزمان فلا وجه لجعل احدهما جزأ والآخر قاربا فينتهي ان يكون
نسبة الظرفية جزءا لانفس الزمان كما ان نسبة القيام جزءا لانفس الفاعل انتهى بان اعتبار النسبة القاعلية في الكلمة دون
اعتبار النسبة الزمانية واعتبار انفس الزمان دون انفس الفاعل ترجيح بلا مرجح الا ان يقال اى يجاب عن ذلك الاعتراض بالرد وبان الزمان
الماخوذ في هذه الكلمة الكون في اى في الزمان مسامحة لا اى لم يريدوا انفس اى نفس الزمان فالمعبر عن النسبة الزمانية والنسبة القاعلة
فانهم اساس الترجيح بلا مرجح والمحقق ان معناه اى معنى الفعل الذي هو الكلمة عند اهل المنطق امر اجمالى مستقل بالمفهومية و
انت عليه وقوع محمولاته بفصله العقل الى تلك الثلاثة من الزمان والفاعل والحدث فاشتران الفعل لاشتماله على النسبة مدلوله لتعريف
مستقل دون المطابق لكلام ظاهري كيف وذلك لا يصح لا عند اهل المنطق لا اعتبارهم بالتضمن فمعظم المطابقة ولا عند اهل العربية لا اعتبارهم
بالاستعمال في مطلق الدلالة هذا ما افاده المحقق الزايد في حاشيته على شرح التنبيه للمحقق الدواني لانه اى الفعل مفرد فلا يرد على
التفصيل وسيأتي اى في آخر بحث المعرف كذا في الحاشية قوله ليس كل فعل اه هذه المسئلة معربة الاء ولم يأت فيها احد
بما يتعلق بقلبها وكما يدل اجتماعه في ايراد امورها بالاهم القويم والذين يستقيم اشتدادها وادوا فاية تفقيشهم في هذا المرام ان العقل
جزء المفهوم المتخاطب المتكلم بل عليه البناء في المتخاطب المعرف في الحكم الواحد والنون في الحكم مع الغير فتمتص المرام ان المضارع
المتخاطب المتكلم يدل جز لفظها على جسر معناها وكل ما به اشارة فتركب الفاعل المتكلم مركبا اما الكلية بى بنية عن البيان واما الصغرى
فمفردة بان التاء تدل على المتخاطب المعرف والنون على الحكم والياء على الحدث وليؤيده اى كون الفاعل جزءا لمفهوم المتخاطب
والحكم متناع لتعريفه اى تصحيح الفاعل بعدهما اى بعد المتخاطب والحكم الا تأكيد لما في قولنا مشى انت زهشى انما ينشئ من فاعلات
وانما ونحن تأكيد للفاعل الفاعل انما هو في انشاء خيالات الغائبان الفاعل ليس جزءا لمفهومه والمذكور بعد ولا يصحح لانه كذا في
في قولنا مشى زيد فاعل حقيقة لا تأكيد فلا يكون كبا مثل المتخاطب المتكلم بذا التفصيل في التعليق المرضي ولما كان نظر العرب على بل
العرب مقصورا مقصورا على اللفظ على خلاف منظور اهل المعاني اى المنطقيين فان نظرهم بالذات الى المعاني عدوها اى على
المتخاطب المتكلم من الكلمات اى الافعال واما المتفقون فعدوها من المركبات فاختلاف جهتي النظرين يرفع التطابق من الاصطلاحات
فقال اشارة الى اناس لما ان ترا تدل على المتخاطب المعرف على الحكم المفرد والنون على الحكم المتعدد ولكن لا نسلم ان هذا القدر

وايضاً ان اتحد معناه

الوجه ان لا يدل على عدم الوجود لم لا يجوز ان يكون القائل بالعلمية من اهل اللغة او يكون رادياً عن فهم وكيف يلزم ذلك اى القول بالعلمية في الملمات هذا ترسيخاً من ذلك القول باناسلناه لكنه لا يجزى في حقيقته من قولنا انما هو علم على حقيقته كونه معلوماً ان ليس باسم ولا احتمال للعلمية كونه معلوماً بل هو موضوع شئ أصلاً لا شئ انتفى ولا ينبغي عليك تأييد القول بالعلمية جرح لما قال الله في الحاشية ان من لا اطلاع ما هي منقولات فلم لا يجوز ان يكون من هذه وكذلك ضرب علمين منقولين عما هو امرت وفضل حقيقة عند الجمهور وعند سيبويه كلها اى كل الاطلاع كذلك اى منقولات وليس علم من الاطلاع بمقتضى علمه كما صرح بالمصنف في ما سألني وليس على علماء اللغة البحث عن المنقول اليه هذا مرفوع لوهم وهو انه لو كان من وضرب علمين كان احد منقطه من علماء اللغة واذ ليس فليس بان البحث عن المنقول ليس من وظائف علماء اللغة حتى يتقلا احد منهم واذن لا يتم قول المصنف في الحاشية من ان لم يقل به احد من علماء اللغة ثم اتاح قول المصنف في تلك الحاشية وكيف يلزم الخ بقوله ولا اشكال في الالتزام اما وحيت انه قد شاع ان اللفظ اذا اريد به نفسه صار علماً ولا يجب التوضع للمعنى في العلمية وهذه الضابطة الشائعة قد تطلق بها بعض الفحول والى الامر في صحة ذلك الالتزام ايضا اى كما لا اشكال في عدم كون القول بالعلمية منقولاً من علماء اللغة قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد به مجرد اللفظ كان علماً لا حقيقته بل قيل لانه كلام والكلام لا يتركب لاسن كلمتين وحقيق ليس كلمة الا اذا صار علماً لا حقيقته بل قيل لانه كلام والكلام لا يتركب لاسن كلمتين وحقيق ليس كلمة من ان تكون حقيقة او حكماً وحقيق كلمة حكماً لانه في تاويل هذا اللفظ حصل قائل رمز الى ان مقصود المحجب باختيار العلمية انما هو اجواب عن النقص بين وضرب فقط فدم جريانه في الملمات لا يتم راحة القصد لاصل المقصود واذن لا ضرورة للالتزام بالالتزام فتبصر قوله وايضاً انه تقسيم آخر لطلق المفرد لا المفرد لطلق هذا ماخوذ من الحاشية الزائدة على ما شرح لتدبيره بالكلية ثم تنلو عليك ان تطلق المفرد لا يجرى بمطلق الشئ وهو الذي يتحقق تحقق فرداً وثنيتي بانساقه ويجرى فيه احكام العموم والخصوص جميعاً وهو موضوع القضية المملة القديمة واما المفرد لطلق فغيره بالشئ لطلق وهو الذي يتحقق تحقق فرداً وثنيتي بانساقه بل بانساقه جميع الافراد ويجرى فيه احكام العموم فقط وهو موضوع القضية الطبيعية والاي لم هو ان يكون الكلمة والاداة على تقدير اتحادهما علماً او متوالياً او شكلاً او كلاً باطل لما سيذكره الشارح عن قريب فالمقدم مثله واما الملازمة فلما في الحاشية لانه يلزم ج كون خصوصية الاسم لغة في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشئ لطلق لا يتحقق بان لا ينسب الى شئ من الافراد او يجوز ثبوته لهما جميعاً اذ لا بد من خروج شئ من الخصوصيات قابل انتفى تقرير المرام انه قد وضع له يد ان العموم معتبر في المفرد لطلق فيصح تقسيمه على جميع انسابه من الاسم والكلمة والاداة ويلحق خصوصية الاسم فكما ان الاسم يقسم الى علم والمتوالي والمشكل فلهذا يكون كل من الكلمة والاداة منقسم الى هذه الاقسام ثم بين الشارح لطلان التالى بقوله مع انما اى الكلمة والاداة لا يتصفان بالكلمة والجرئية تفصيل المقام على اذكرنا في التعليق انه قد شاع فيما بين المحققين ان المنقسم الى الكلى والجزئى والمتوالي والمشكل هو الاسم خاصة وشيذارة شريف المحققين ان الكلمة والجرئية غيرهما من صفات المعنى اولاً وبالذات وتعمل عليه بالذات والكلمة والاداة لا تفصلان الحكم عليهما فلا يتصفان بواجب هذه الاقسام فلا بد في المنقسم من التخصيص بالاسم بخلاف المنقسم المشترك المنقول واهم حقيقة والمجاز فانها اولاً بالذات من صفات اللفظ فلا بد من الاتصاف فان الحكم على الفاظ العلم والاداة صحيح ولم يصح الاسم في المنقسم بل اعيا المفرد كما هو المشهور من الجمهور لان الاشتراك وكذا انشغل الحقيقة والمجاز قد وجد في الكلمة والاداة كمن فاما مشتركة بين التبادى او ان يفيض عن معنى قبل وادبره قد جعل للاسم

فصل في تشخيصه جزئي

عن التعليل إلى المعاقبة فكل معنى إذا كان المراد بالاسم في الحقيقة يكون حقيقة وادعى استعملت في الحقيقة تكون حقيقة وادعى استعملت بمعنى غنى كقولنا
 وقيل إذا استعمل في معناه يكون حقيقة وإذا استعمل في معناه الضرب لا يشهد يكون مجازا أيضا أي كما يوجد الاشتراك في الاسم
 على ما هو المشهور علما أن علادة المراد به أي بالاسم فيها هو المشهور كذا في الحاشية مطلق اللفظة الدالة سواء كانت اسما أو حرفا
 كما صرح به الشيخ في الشفا وقرئ العلامة أن المراد بالاسم الذي جعل معناه في المشهور ليس مقابلا للكلمة والاداة بل المراد منه اللفظ العادل
 كان أو كلمة أو أداة فخرج الاسم أيضا إلى أن المقسم هو مطلق المفرد فبعد مقسم ابتداء أو كذا في الحاشية قال الشيخ في الشفا يخرج
 بالاسم كل لفظ دال سواء كان ما يخص بالاسم أو كان ما يخص باسم الكلمة والثالث الذي لا يميل إلا بالمشاركة بمعنى قوله أن اتحاد معناه
 أي أن واحد ما وضع له المراد بالوضع ههنا بالمعنى الواحد أي تعيين اللفظ بالزاد المعنى مطلقا وان حمل على المتبادر أعني ما وضع له
 ابتداءً فني قوله أن أكثر استعمالات كذا في الحاشية قوله فيها استخدام بان جمع الضمير إلى المعنى استعمل فيه اللفظ سواء كان موضوعا لاسم أو لا
 يشتمل المجاز أيضا بالعدد بمعنى أن لا يكون له معان متعددة من حيث هو كذلك أي من حيث أن معناه واحد ولا يلاحظ فيه
 تعدد المعنى فلا يرد بالعلم المشترك تعريفا على اعتبارا بحيثية وتقرير الورد وان تعريف الجزئي غير جامع فانه يخرج عنه العلم المشترك
 الموضوع لمعان متعددة وذلك لا اعتبار التعدد في العلم المشترك بخلاف الجزئي المعبر فيه بالوحدة ووجه عدم الورد ووجه ملاحظة
 بحيثية ظاهر فإن تعدد المعنى ليس إلا باعتبار تعدد الاوضاع وإما في الوضع الواحد فاللحظ هو المعنى الواحد فخصه في كل وضع
 مع عزل النظر عن الوضع الآخر فبما هو موضوع المعنى واحد حيث هو واحد في النظر إلى هذه بحيثية يخرج في الجزئي فيها بعد هذا أي فيما يذكره بعد هذا القول
 أي لأن اتحاد معناه الواقع في تعريف الجزئي وذلك لما ذكره هو قول المصنف في تشخيصه صغائر جزئي ولا يرد بان الجنس المشترك على تعريف المتواطىء
 المشكك في تقرير الورد وان تعدد المعنى بعد اعتبار الشخص ما حوته في تعريف المتواطىء ولم يشكك فيخرج عنه اسم الجنس المشترك كالغير المتواطىء
 معناه فلا يكون ذلك التعريف مستكنا وتقرير عدم الورد ووجه ملاحظة بحيثية ظاهر فإن كون اسم الجنس المشترك مشتركا إنما هو باعتبار
 اوضاع متعددة وإما دخوله في المتواطىء والمشكك ليس إلا باعتبار اتحاد المعنى بسبب صيغ واحد فان المعبر فيها اتحاد ما وضع له بالعدد من
 حيث هو واحد ووجه ملاحظة مطابق لما افاده لبعض المحققين من أنه بعد اعتبارا بحيثية لا يرد بان مقتضى على تعريف المتواطىء المشكك بأنه غير جامع
 لخروج اسم الجنس المشترك عنه كذا في التعليق المرص في هذا التقسيم أي التقسيم الأول بالقياس إلى المعنى الواحد كما أن التقسيم الثاني بالقياس إلى
 المعنى الكثير قوله ثم تشخيصه أي مع اعتبار الشخص فيما يخصه لفيكون جزئيا حقيقيا أي في عرفات بل لفظ بحيث لو فرض كونه متصورا بنفسه
 أي بواسطة الخواص من غفلة معناه بهما على أن لا اختلاف بين الكل والجزئي وإنما هو اختلاف في خواص كذا في الحاشية
 قوله فيها اختلاف خواص الادراك بأن الشيء المدرك بمجرى حس جبرئيل والمدرك بلسن كل فالجزئية والكلمة ليست باعتبار أن في الجزئي شيئا
 وخطا في قوامه وليس كذلك الشيء معبر في الكل بل بانحوان من الادراك قد تعلقا بشيء واحد يمنع هذا التصو من تجويز أكثره وقد سلم على
 أنه عرف النسخة وإما ما اختاره المصنف من ذكر الجزئي بدل العلم فهو ادعى لثباته سائر الجزئيات اطلاقا كانت أم لا فلا يرد بالاعتدال
 باعتبار ادعاء الساميات بالاشارة بان معناه شخص منقطع انما ليست بالعلام مطلقا فلا يشك بالاعلام التي معانيها غير مدركة كذا في
 وانما ادركت معانيها بالمصور الكلية تحريم الاشكال ان اعتبار الشخص المانع عن التسمية في الجزئي ليعتد على خروج الجزئيات التي لا يدرك
 معانيها بالجنس وإنا نسجل إلى المدرك كما بالوجود الكلية لفظ الجلالة وجبرئيل وكما قال الحكماء ان الواجب على العلم بمعانيها
 بوجه كلي وذلك لأن الوجود الكلية ليست بصفة مافعة عن الاشتراك بين الكثيرين فلا يكون تعريفه بوجهه جاسسا

ويدخل فيه المفردات واسمها كالمشاركات

وكذلك يجوز ان المراد يكون الجزئي مستغنياً عن المفرد كونه متصوراً بنفسه لا بصورته الكلية ليكون لك التصور مانعاً من الشك في صدق هذه الشبهة على تلك الجزئيات فتصورها بالصور الكلية الصالحة للاشتراك بين الكثيرين لا ينافي منها مع الاشتراك بالحيثية المذكورة فالعرفان جامع قطعاً ثم ان اختلف في المصدر ان علم الجنس نحو اسامة وحضار علم مع ان معناه غير شخصي حيث يكون تصور مانعاً من الشك فلا يكون تعريف الجزئي جامعاً فازحه يقول الشارح واما العلم بجنس فليس على وجهه اي عرف اهل المنطق فلا بد من اخراجه من التعريف واللازم كونه غير مانع تلقى عليك ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين حيث يتناهى بحسب ذلك الوضع غيره فان كان هذا الموضوع للمعين شخصاً لا يعقل الكثير من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي وان كان كلياً يعتبر فيه قيد زائد وهو كونه محدوداً في الدهن وحاضراً عنده فعلم من كل سائمة فانه قد تصور الوضع مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعيين حضوره في الدهن لفظاً لاسامة واما لم يعتبر فيه تعيين زائد على نفس الطبيعة من حيث هي هي صلا كالانسان والفرس لا يكون علم جنس بل هو موضوع بازاء الطبيعة بلا شرط شيء مع اعتبار الحضور الذهني اى الالى وجه التقيد فلا ينافي العموم واما ينافيه هو الشخص ولو قيل انه موضوع للامانية مع الوحدة الشخصية الذهنية كان جزئياً وليزم عليه ان يكون مطلقاً على الافراد مجازياً كذلك في الحاشية قوله فيما اى لا على وجه التقيد المقصود من هذا التفسير اذ لو لم يرد هو ان اعتبار قيداً محضاً لا في مفهوم علم الجنس صحيح اذا التقيد ينافي العموم المحترق في مفهومه لذلالة على الموضوع تقريراً لازمة ان اعتبار ذلك ليعتد انما هو في العلم لاني المعنون حتى ينافي العموم بل المعنون مطلق عن التقيد قوله فيما وليزم عليه اى يلزم على القول بكون علم الجنس مفرداً مطلقاً مع الوحدة الشخصية ان يكون المطلق علم الجنس على الافراد مجازياً مع فهم صرحوا بان هذا المطلق حقيقى كما هو الحق اعتدوا على قيل انه موضوع للامانية مع الوحدة الشخصية الذهنية معناه اى حتى علم الجنس امر كلي قابل للاشتراك بين الكثيرين فلا يكون علماً انما المطلق العلم عليه اى على علم الجنس في الاحكام العقلية فلا يمتنع ان علم الجنس علم كلياً في الحقيقة لم يصلح المطلق لفظ العلم عليه مع ان المطلق شائع عندهم ذلك لان المطلق العلم عليه ليس باعتبار الشخص متغير في مفهومه بل بالنظر الى الاحكام العقلية ونفى المطلق انما هو بالاعتبار الاول لا باعتبار الثاني فلا منافاة وحيلة فقال انه لا كان نظراً الى الصنعة مقصوراً على المعاني فاخرجوا علم الجنس من العلم اذا كان علم نظراً الى العرب على الانفاضة ومن اجزاء مثل هذا الاتحاف الاصطلاحين باختلاف المظهرين هذا لكونه بفتح او دوحال وموصوفاً بالمعرفة والفارق بينه اى بين علم الجنس بين اسم الجنس المتكرر مع فسر من مبالا الحضور الذهني في العلم وذلك اعلم ان هذا الفرق انما يتجلى اليه اذا كان اسم الجنس متكرراً وكان عبارة عما وضع للامانية من حيث هي كما هو مذمب البعض ولو كان عبارة عن كونه موضوعاً للفرد المنتشر كما قيل فلا حاجة الى ذلك الفرق فان التفرقة بينهما ج غيرية عن البيان ومبين للفرق اى لو اسم الجنس معرفاً لاسم الجنس كالمفرس دلالة على لالة علم الجنس على اثنين بلا واسطة اللام اى بحسب الذات بخلاف اسم الجنس فان دلالة على تعيين انما هو بواسطة العارص وهو اللام قوله ويدخل فيه اى في الجزئي المفردات اى وفيه بحث وهو ان ضمير الخطاب قد يرجع الى الجنس ثم يرجع الى حيث على ما هنا والى السند في حاشيته على شرح المطالع انه لا اشكال في كون معنى ضمير الحكم والمخاطب احداً بالتفصيل والاقبال انا دانت ويراد به كل ومخاطب مطلقاً وعموماً الخطاب عبارة عن مادة كل شخص يصلح ان يخاطب به لا عن مادة مفهوم كل شئ فلا يفتتح في شخصيتها وانما الاشكال في ضمير الخطاب اذا كان راجعاً الى الجنس كقولنا كل من يتجلى في العلم ان يكون من الانسان ومن الجن ان الجنس كلي فاذن يكون متعللاً ذلك الضمير كلياً فكيف يدرج تحت الجزئي

	وبدونه متواطئان تساويا في الصديق والافشاك
<p>والخصوصية في جانب الموضوع والموضوع له كليهما كوضع زيد لذاته فالوضع هو زيد خاص وكذا الموضوع له اعمى الذات الشخصية ايضا خاص قد يكون كل منهما اي من الوضع والموضوع له عامان يلاحظ الامر الكلي في جانبي الموضوع والموضوع له كليهما كقول الوضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فالمعتبر ان كل لفظ على زنة الفاعل يوجد في مادة متصرفه كضارب وضاحك مثلا فهو موضوع لكل باصديق هو عليه من قام به الحدث وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسم الاشارة مثلا وكذا وضع الضمير والموصولات فان الواضع يلاحظ الامر الكلي لكن لا لان الواضع للفظ باذنه بل لان يلاحظ جزئياته بواسطة اي بواسطة الامر الكلي ثم يضع الواضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحتها اي تحت الامر الكلي كقولنا ان الواضع يلاحظ حين الوضع معنى كلياً مطبقاً على جميع الافراد كلفاظ المفرد والمذكر والابتداء مثلاً لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأم معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للملاحظة فالوضع له ليس لهذه الجزئيات والامر الكلي وسطة فقط كما في أسماء الاشارات والموصولات والضمير</p> <p>فهذا مثلاً موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وبكر مثلاً بلما كانتا محسوسة موجودة متساوية اليها وقد يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً كوضع الانسان للمفهوم الكلي كذا قيل في الحق انه دخل في القسم الاول يعني ان القسم الرابع ليس متما على حدة بل هو دخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فان المراد بالمتعين في الموضوع له اعم من ان يكون شخصياً او نوعياً وهما المتعين نوعي ورجلي</p> <p>قسماً رابعاً نعم ان فيه وضع المتعين للمفهوم الكلي وفي القسم الاول يكون وضع المتعين لمعين شخصي والظاهر انه نزل ع لفظي هذا والتفصيل في بعض الشرح انتهى كلامه وتحقيق المقام المقصود منه ترتيب التقسيم الذي ذكره المصنف في الحاشية للموضوع للمل العام</p>	<p>والاخص ان الواضع ان اعتبر في الوضع مفهوماً عاماً بحيث يكون مرآة للملاحظة معان كثيرة فالوضع عام والافخاص ثم الموضوع له ان كان امراً واحداً كلياً كان اوجز نمياً كلفظ انسان وزيد فخاص والافخاص ولا يتصور عموم الموضوع له حتى يصح تقسيم الموضوع للمل العام والافخاص نعم تقسيم الموضوع الى العام والافخاص صحيح بمعنى كونه كلياً اذ هو خاص كونه واحداً ولا يتصور عموم الموضوع له بمعنى كونه متعدد والموضوع له كلياً كما في أسماء الاشارة اذ الوضع هنا عام والموضوع له خاص كذا في الحاشية وهو ظاهر اذ الواضع كان بنفسه ووضع الاسم له اي لكل واحد كان اللفظ مشتركاً بين المعاني باوضاع متعددة كل منها اي من الادائع خاص اي وضع خاص بخاص اي موضوع له خاص وظاهر انه لا يتصور للموضوع قسم آخر خارج عن الاقسام المذكورة حتى يتصور كون الموضوع له عاماً في ذلك القسم فلا يعقل صورة يكون الموضوع له فيها عاماً فلا يصح تقسيم الموضوع له بانه كالوضع قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً كما قسمه المصنف في المنية حيث قال قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له ايضاً خاصاً وقد يكون كل منهما عاماً ثم فرع على كون عدم تصور عموم الموضوع له بمعنى كونه متعدد والقبول فكون الوضع خاصاً والموضوع له كثيراً في وضع واحد لا في موضع كثير فمقول اذ الوضع الخاص لا يكون بواسطة امر كلي والوضع الواحد للجزئيات الكثيرة يجب ان يكون بواسطة امر عام له للملاحظة كل واحد منها كذا في الحاشية فلا يصح تقسيم الموضوع الا ان يقال جواب عن ذلك الترتيب في تقسيم الموضوع صحيح المتعدد للموضوع عام لونهما هو متعدد اي من حيث الكثرة لا البتة للافراد</p> <p>المعتبر في أسماء الاشارة ووضع اللفظ باذنه اي بازاء متعد المذکور فيكون الموضوع العام عبارة عن ذلك المتعدد للموضوع بامره كالقوم والرجال الاول في معنى الجمع والثاني هو الجمع ثم علم ان القوم اسم جملة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بل انه ثبتي ويوجد الضمير العام اليه مثل القوم خرج وتحقيق ان لفظ القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم قلب على الرجال خاصة لقيامهم بالانفراد كذا ذكره الزمخشري في الفائق وهو متناوئ جميع آحاده لا كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي قد دخل هذا المحسن فله كذا</p>

يكون الوضع للامام الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى دون من جهة اللفظ فكل واحد من اللفظ واللفظ من جهة المعنى
 فيه العموم من جهة اللفظ وبمن الوضع الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى كما هو في الوضع للامام والموضوع الذي من قبل الثاني بقول الواضع مع ان
 في هذا القول هو الاول فهو مثال له الثاني وبجواب عن هذه الملاحظة على ما ذكره القاضى السيد على انه لم يشترط في عموم الوضع عدم
 العموم من جهة اللفظ حتى ينافيه فالعموم كما يتحقق في جانب اللفظ تحقق في جانب المعنى ايضا فالتفصيل صحيح ونحوه لعمل قول الشارح ففكر
 رمز اليه فادرك قوله وحصره التفادوت آه وجوه اى انما التشكيك محصورة في اربعة اشياء من الاقدارية والاولوية والاشدية
 والزيادة مع مقابلة اشياء من الاخرية المقابلة للاقدارية وتقدم الاولوية للمقابل للاولوية والصنع للمقابل للاشدية والتفصيل للمقابل
 للزيادة وقدرنا اى هذه الاشياء ان يكون التصان لبعض افرادها الكلى اى الكلى لتشكيك به اى بالكلية لانه لا تصان لبعض
 الفرد الاخر من اى من الكلى بذلك الكلى كما في الوجوه فان تصان الواجب تعالى بالوجود عدله لا تصان الممكن به فالوجود وكل تشكيك
 صدقه على الواجب عز مجده بالاقدارية وعلى الممكن بالآخرية وقدرنا الاولوية بان يكون التصان اى التصان بعض الكلى لتشكيك به اى
 بالكلية باقتضاء من ذاته اى يقتضي بعض الكلى بنفسه انه ذلك لا تصان ويكون التصان لبعض الاخر من كلك الكلى بالنظر الى غيره كما في الوجوه
 فانه يتفاوت صدقه على افراده اذ صدقه على الواجب تعالى بنفسه انه من جهة اقتضائه امر خارج ممكن ان يمكن فان صدقه عليه محتاج
 الى ذلك الامر وقد ليس الاولوية بايجابية بعض من الكلى من بعض الاخر لا تصان متعلق بالاحتمالية وترى الشارح بقوله فهذا
 المعنى اى التفسير الثاني للاولوية يتناول اى يشمل جميع وجوه اى انما التشكيك انما من تشكيك الادنية والاحتمالية وجمله الكلام
 ان ذلك التغيير غير مانع وما قيل لقائل المحقق الدواني ان الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلى ذاتيا لبعض عرضيا لبعض
 بالآخر كما لفصل فانه ذاتي للنوع وعرضي للجنس لكونه خاصة له وحل في الاولوية ناظر الى هذا المعنى اى المعنى الثاني للاولوية وهو الاحتمالية
 هذا التصان بالذاتى احتج من المانصاف بالعرضية واما اذا اخذ الاولوية بالمعنى الاول فليس به الاختلاف داخل فيما اذا اقتضا
 مرجعية الذات للتصان بالذاتى واللازم ان يكون الذات علة للذاتى فيلزم تقدم الذات على الذاتى وهو كما ترى الفصل الثالث
 بالاقتضاء المذكور في النفس الاول للاولوية مطلق للزعم اى امتناع الانفكاك بالنظر الى الذات سواء كان باقتضاء من تلقه
 الذات وعليها كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لشيء بهذه اللوازم لها او كان الذات مصداقا لنفس
 الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذاتى الذاتى لا العلية حتى لا يندرج الاختلاف بالذاتية والعرضية في المعنى الاول للاولوية واما
 الاشدية فقد تفسر باكثرية ظهور آثار الكلى في بعض دون بعض الآخر وفيه لمحققون من المشائين بانه يستوجب التشكيك في كثير من
 المقومات اى الذاتيات وذلك لان ذاتى الشئ قد يكون بحيث يترتب آثاره في بعض الافراد اكثر من البعض الآخر اما على عليك
 ان آثاره ايجوازية في بعض اكثر من آثاره اى البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور للاشدية مزينة قطعاً احاط
 عن ذلك التزييف بقوله الا ان ليرجم ذلك التفسير بتأيد من قول الاشراق فان الاشراقية يجوزون التشكيك في المقومات
 ثم لوجه التمرير غير خفى فان الكلام في تفسير الاشدية على مسلك المشائين لا على طريق الاشراقيين ولمحققون بغيره
 يكون احد الفردين من الكلى اشكك بحيث ينتزع منه العقل باستغناء الوهم مثال الاضعف ويحمله اى يحيل العقل احد الفردين اليها
 اى الى امثال الاضعف كالبياض فان وجوده في السطح اشد من وجوده في العنبر بحيث ينتزع العقل من النجاسات كثيرة مثل العنبر
 حتى ان الادب العامية قد ذهب الى ان القوى منها اى من الفردين متاخر القوم من امثال الضعيف تفضيله ان الوهم العامى

ولا تشكيك في الماهيات ولا في العواضيل في اتصاف كذا فرد بها فلا تشكيك في الجسم
لا يفرق بين التجميع والتأليف وهما مفرقان بأن لا جزاء لتجميعية لا وجود لها أصلاً بل العقل متوحد بمخلاف الاجزاء المتماثلة لا يفتقران جميعاً
بالفعل ولا ترتيباً في التأليف في الاشتراك مثال الاضعف اذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يقيد الاشدية مع ان الوهم يوجب
الى ان الاشد متماثل من امثال الاضعف ومعنى الازيد ايضا كونه اى كون احد الفردين تلك الحقيقة اى بحيث يتزعم منه العقل
باستعانة الوهم مثال الانقصر في محال اليها الآن الفرق بين الاشد والازيد ان الامثال المنتزعة من القوى اى الاشد ليست اجزاء
متباينة في الوجود ولا متباينة في الوضع اى الاشارة احسية فان الشدة والضعف من عوارض الكيف بخلاف الامثال المنتزعة من القوى
والانقصر فانها متباينة اما بحسب الوجود والوضع اى الاشارة احسية معاً كما اذ وقع خط فوق خط آخر كما يخطو المسنقة الغير المتداخلة
او متباينة بحسب حدتها فالتميز بحسب الوضع دون الوجود كما اذ اتوهم نقطة بين خط فان اجزاءه متباينة في الوضع فقط والتباين بحسب
الوجود دون الوضع كما اذ اصل اس خط برأس خط آخر اذ الزيادة والنقصان من عوارض الكم ثم اعلم ان الفرق بين الشدة و
الزيادة انما هو عند المتماثل لتحقيق التفاوتين المختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فيسبون في
الكيف بالاشدة والضعف وفي الكم بالزيادة والنقصان لا العكس فانه لا يقال عند اهل اللغة ان خطاً اشد خطية من الخط الآخر بل يقولون ان
واما الاشارة فلا يفرقون بين الشدة والزيادة اذ التفاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكم الى نقصان المسبوق بها بين مختلفين
ثم مجرد اختلاف الافراد بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان ليس تشكيكاً لانه لا يتكلف بهما صدق الكل على الافراد بل
صدقها عليها على السواء كالسود فانه يقول على السواد الاشد والاضعف على السواء فيكون نسبتة اليها متساوية لا متشككاً بل هو في اختلاف
الافراد بالاشدة والضعف من موجبات اى حل الاختلاف في مصداق اشتق كالاسود من ذهب الكل كالسود اعني ان ذلك
الاختلاف علة بحصول الاختلاف في ماصدق عليه المشتق من ذلك الكل ويومر من كل من الاشد والاضعف متماثل صدق
السود على كل منها على السواء واما التفاوت في صدق الاسود المشتق من السواد على الجسم الذي يومر من كل منها وهو اى اشتق
لمقول اى المحمول التشكيك لا سود ومتماثل في الاسود الاشد لوجود احوال كثيرة وبحسب كل سواد يحمل الاسود على المعرض فيصدق
الاسود باصدق كثيرة بخلاف الاضعف فان التشكيك في الكل لا يكون الا بالقياس الى ما يصدق به اى اهل عليه الصبر راجع
ما الموصولة به وهو اى بالمواطاة فانه لمعتبر في صدق الكل على الجزئيات وعليه بناء الكلية اذ اعرفت هذا التشكيك انما يجري
في المشتقات دون المبادى فانها لا تصدق على معروضاتها بالمواطاة فلا تكون مشككة وانما المشكك هو المشتق بالقياس الى
اخرها التي هي معروضات للسبب الاختلاف لمصداق تحلوا بطوافه فانه قد يكون في المشتقات كاحيوان والناطق وقد يكون في المبدء
كالسواد بالنسبة الى السواد اذ السواد مشتق من السواد الاشد والاضعف على السواء وقوله ولا تشكيك في الماهيات
اما انحاء الاقدمية والاولوية عن الذاتى فلا ستوانسبة اى الذاتى الى ما هو اى الذاتى اذ لا الضمير راجع الى الموصول والمراد الله
بمعنى انه لا يختلف الذاتى بهما اى بالادمية والاولوية والاليزم مجولية الذاتى تقرير اللزوم على ما ذكرنا في تحقيق الرضى على تقدير
تحقق الاقدمية في الذاتى ان ثبوت الذاتى لبعض الافراد اذا كان علة لثبوت بعض آخر فثبوت هذا البعض يكون معلوماً ومجولاً وانما
على تقدير تحقق الاولوية في الذاتى فلان ثبوت الذاتى لبعض آخر اذا كان غير مقتضاً من ذاته بل كان بالنظر الى الغير فكون الغير محل في
ثبوت له بان يكون عاماً فلا يلزم مجولية مطلوبة ولما كان ناقلاً ان يقول ان هذا الدليل مقتضى ما عارض اى الخارج كمحمول موافقاً
بان يحل معتمات الدليل جارية في العارض الذي عترضه كونه مشككاً كالاسود فانه لو كان ثبوت البعض علة لثبوت بعض آخر فثبوت

ولا في السواد بل في السواد ومعنى كون احد الطرفين اشدها بحيث ينتزع منها العقل وهو الوجه
ان يكون نوعا من الماهيات لا محله ولا يؤول الى الحقيقة كما في الماهيات بل هي بالاقضية والاولوية
فان العقل لا يتبع من جوهرها في العارض او يجوز كونه مقدم في بعض المعروضات بالنسبة الى البعض فاما ان يكون التصاقا
علة للتصاق الآخر به او كونه ناولا في بعضها ان يكون مقتضى ذاته ولا محذور في محولية العارض بل هي الحق سواء كان محجولا للمعروض
او غيره ولا يخرج من ذلك في الذاتي لاستحالة المحولية هناك فادرك واورده عليه المورده الصدر الشريف ازمى بان التمس انصوا
على ان محال العالي كالجسم النامي على السافل كالانسان لا محل للمتوسط كالحوان فان جسمية الانسان محلة كجسمانية طوطي كجسمانية
وساطة الثبوت الجسم للانسان كان برهانا لما يقال الانسان جسم لانه حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم فالحوان احد
اوسطية ثبت للانسان بواسطة الجسمية فظاهر بان لم يكن فانه يطلب علة وجود الامر في نفس الامر فكذا النفس صريح في تعليل الذاتي
فان جسمية الانسان مع كونه ذاتية له محلة كونه حيوانا وظاهرا ان محل الجسم على الحيوان ان يكون قدوم وهو من محله على الانسان
فاختلف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر وتحقيق التشكيك في الذاتي وحده ان انتزع التعليل اسي لتعليل الذاتي بالقياس الى هذا
له بامر خارج عنه يعني ان الامر الخارج عن الذات لا يكون علة للذاتي وذلك لاقتناع لا ياتي في كون البعض احيى البعض اللاتيات
واسطة للبعض الآخر وفي المادة المذكورة كذلك فان حيوانية الانسان على جسمية وكلها ذاتيات للانسان بهذا التعليل لا يجب
للتشكيك في الذاتي لا اتحادية التي هي مصداق الحمل كونه ان التشكيك لا تحقق الايجابية مستعدة موجبة لاختلاف المصداق
وفي حمل العالي على المتوسط على السافل لا يختلف لمصداق فاجبة التي هي مصداق حمل العالي على السافل والمتوسط ليس من جسمية وخدمة
بل حمل على السافل من جهة كونه جنس جنس على المتوسط من جهة كونه جنسا فانت تعلم ما فيه من كونها في فاعله حاله في الماد
بالعلة في الاقدسية والاولوية المعقضية اى الفاعل والفاعل كما يدل عليه قول الشارع فيما سلف والا يلزم محمولية الذاتي لا المطلق فظاهر
ان الحيوانية في ثبوت الجسمية للانسان ليست علة جاعلة بل غايية علة بمعنى الواسطة في الاثبات واما الدليل على انها لاخير من
اتحاد التشكيك اى اشد من الزيادة عن الماهيات فلان الاشد والازيدان لا يتكاملان شي ليس ذلك الشيء فيهما بل هما وضع
والانقص اولاه على الثاني لا يكون بينهما فرق فادرك كون احدهما اشد وازيد والآخر اضعف والنقص على الاول اى على بقية
الاشتمال فاما ان يكون ذلك الشيء اشتمل عليه الاشد والازيد معوما اذا ناسخ ما بهيتهما اى ما بهيته الاشد والازيد فليس الاضعف
المقابل للاشد الاضعف المقابل للازيد من تلك الماهية اى ما بهيته الاشد والازيد ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزءها فيلزم
الاختلاف بين هتي الاشد والاضعف وكذا بين هتي الازيد والانقص فلم يبق ما بهيته واحدة متفادية في الصدق فلم يوجب التشكيك في الاول
لا يكون ذلك الشيء معوما هتي فليس للاختلاف سبيل الى المفروض من الفاد كذا في النسخة التي حررها الشارع لولده محمد لمير مرة ثالثة فاني
انه ليس للاختلاف على هذا الشق سبيل الى الذي فرض ذلك للاختلاف فيه وهو الذي قل في الامر الخارج وما وقع في النسخ المشهورة
باعتين المحلة وان كان صحيحا بحسب احدى ما ذكرناه في التعليق المعروض من تقرراتنا فاني فاحفظ ولا يلزم في العارض كالا
على هذا الشق اى على تقدير حصول التفاوت في الامر الخارج اختلف اى خلافا المفروض بل هو عين المفروض لانه في هذا التفاوت
ابتدأ في الامر الخارج كذا قيل من العلم الاول للكونية اليونانية وهو السيد الباقر صاحب الفقهين كل طرف من الطرفين عليه اى
على الاستقلال المذكور باعتبار اشق الثاني من الترويض الاول هو عدم اشتمال الاشد للازيد على الشيء فيهما بل هما بالاسلم

امثال الاضعف ويحمله اليها حتى ان الاوهل العامة تنذهب الى انهما متساويان في القوة
 الخرق بين ما بيني الاشد والاضعف وكذلك بين ما بيني الازيد والاقلص كما ان ذلك المتكلم كان له ان يثبت ان
 كثيرة متساوية منتزعة من نفس ذاتها من غير اعتبار امر ما معها اي مع الذات خارج عنها اي من الذات بحسب ما
 تكون تلك الذات اشد بالقياس الى ذاتها الواقعة المتحققة في مرتبة اضعف فلا يلزم عدم الفرق في كونها العقل لا يجوز ان يكون شي واحد
 مناطا لانتزاع هو مختلفة مستلزم الذي ذكره القائل بقوله بوزان يكون لذات من غير تمام فانه يقول الشارح ولا يفتض العقل ان
 يخرج بكون الشيء الواحد مناطا لانتزاع الامور المختلفة بنفس ذاتها اي ذات ذلك الشيء كالموجب تعالى بالقياس الى صفاته
 المختلفة فانه تعالى واحد بسيط شرع مصنفات مختلفة كالنقطة والرازية اقول جواب من ان المشاكين لا مخرج من المذكور من طبع
 الاخر فيمن لا يخلو اما ان يكون المراتب التي يحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات الواحدة حال كونها في المرتبة الضعيفة فكلما
 هو الاشد اي لم يبق فرق بينهما والا اي وان لم ينتزع عن تلك الذات حال كونها في المرتبة اضعف فلا يكون الذات الواحدة
 مناطا ومعيارا لانتزاعها اي انتزاع اشد بل يكون منشأ انتزاعها هو الذات مع شئ اخر بهذا خلف ثم جاب عن القياس على ان
 تعالى بوجه ثلثة او لما قوله واما الواجب لذاته فهو موجود واحد متبجح كما لا يهتج بالاشد والاضعف فانهما موجودان متباينان
 وجودا وادخالا فكل مرتبة منهما مسلوقة في الاخرى فلا يصح كونه تعالى مقبلا على كون الذات الواحدة مخرج اعتبارا من اعتبارها في انتزاع
 اشد والزيادة وتمايزها قوله وكل كمال له تعالى من الادوات الجمالية كالحلم والعفو والجلالية كالقهر والانتقام متضمن في حيثية واحدة
 وارجح اليها ان حيثية وجوبها مقترنة بالذات اذ كل حيثية اي صفة مخرج تارة اي صفاته تعالى راجعة الى تلك حيثية اي جنة الوجوب
 التي هي واحد بل نازلة منتزعة لجميع الجهات اي الصفات فالجواب تعالى منشأ انتزاع تلك حيثية فقط لا لامور مختلفة بخلاف الاشد والاضعف
 فانه ليس بينهما منتزعة حتى يوجبا اليها فان لم يكن الا كان الواجب تعالى منشأ انتزاع جنة الوجوب فقط فكيف يصح انتزاعه تعالى
 بالصفات الجمالية والجمالية وكيف يصح اطلاقا عليه تعالى فانما يقول الشارح والصفات هي جنة الواجب بالذات ياتية حيثية اي صفة
 من تلك حيثيات اي الصفات معناه اي معنى ذلك بالصفات استحقاق إطلاق الاسم الموضوع لتلك حيثية كإطلاق الكريم والفتار عليه اي
 على الواجب تعالى حيثية الوجوب لذاته فقط وتمايزها قوله فلا يفتك عنه تعالى شئ من كماله في شئ من مراتب اعتبارات سالكونه
 تقريره ان جميع كماله تعالى بالفعل ما ورثه ان مرتبة الذات الاحدية هي بعينها احلم والارادة والحيوة مثلا فلا يتصور في الواجب
 تعالى انتزاع بعض كماله في بعض الاحوال دون بعض كيف وانفكاك شئ من كماله عنه تعالى فيقول سبحانه لا اشد والاضعف
 والا زيد والاقلص فانه ينتزع عن الذات في بعض الاحوال الاشد فقط وفي بعض الآخر الاضعف فقط وكذا الازيد والاقلص
 ثم لما كان القائل ان يقول ان القول بان الصفات الجمالية والجمالية كلها مستوحدة في حيثية واحدة وهي حيثية الوجوب
 الذاتي انما يتم في الصفات الحقيقية واما في الصفات الابدانية فكلا وحاشا ان يعلل عليك ان هذه الصفات مختلفة في الواجب
 تعالى غير راجعة الى حيثية وجوبها مقترنة بالذات فانه منشأ انتزاعها بحسب الامتناعات كرازية زيد ورازية بكر فيصير كونه تعالى
 بحسب الصفات الابدانية مقبلا على كون الذات الواحدة منشأ انتزاعها بمرتبة واحدة من الاشد والاضعف والا زيد والاقلص
 ودفعه الشارح بقوله والاختلاف بحسب الامتناعات لا يبعد اي لا يفتك بتفصيل المدعى على ما ذكرنا في التخليق المرئي ان الصفات لا تختل
 انما انتزع عن الواجب تعالى بالقياس الى امور متباينة مثلا خالقية زيدا غائبة عن تعالى بالقياس الى زيد وكذا لا ينتزع عن ذاتها
 وحدها فانتزاعها انتزاعا مختلفا فانتزاع الاشد والاضعف من الذات الواحدة فان منشأ انتزاعها فيه واحد لا تعد فيه

هذا الفصل في بيان ما يحسن فيه على الاوصاف العنصرية المتعززة من الواجب تعليل وحقق المقام المقصود منه اثبات التشكيك في
العرفيات وبالطالع في الذاتيات ان التشكيك في الكلي انما هو باقتدار صدقه على الاطوار المتبانية مواطاة لا اى ليس
التشكيك في مفهوم الواحد لجهت اى من قطع النظر عن اقتدار صدقه على الافراد كمنطوق اى منها التشكيك جود اى تحقق
في صدقه وانشاء نزاع لما كان صدق كجوهريات اى الذاتيات لنفس ما هي جوهريات ليس حيث هو اى الذات من حيث
هي فلا جوهريتها في كجوهريات التشكيك صلاح لا اختلاف في نفس الذات من حيث هي على خلاف سنة العرفيات اى
سيرتها فان صدقها حقيقة خارجية عن الذات فيجوز الاختلاف فيها اى في العرفيات كجوهريا اى كجوهريتها الخارجية كالجوهر
فان بصدقه في الواجب سبحانه ذاته وفي الممكن يستأد الى الماحل فيكون صدقه عليه تعالى اولى من صدقه على الممكن فالصدق
بالاولوية يتحقق بحسب التفاوت في المصدق وكذلك صدقه عليه تعالى عليه لصدقه على الممكن فيتحقق التفاوت بالاولوية كجب
اختلاف في المصدق فان صدقه في الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن كونه معلولا للواجب فخصص ان التشكيك في الوجود
انما هو بالوجوهين الاوليين دون الاخرين قال الشيخ في آليات اشفار الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف والاقبل
الأكسل والانعكاس انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستثناء والاحتياج والوجوب والامكان انتهى والاسود
اى كالا سود فهو مطلق على الموجود فان صدقه قيام المبدأ اى قيام لهو بالمرصن وهو اى المبدأ ايتفاوتت كجوهريا
شدة وضعفها ان يقوم باحد المعروفين بمبدأ أشد وبالأخر بمبدأ اضعف وهما اى المبدأ الاشد والاضعف مشتركان في
الطبيعة كجوهريته كالا سود مثلا واختلافهما اى اختلاف الاشد والاضعف بفصول المنوعة عندهم اذا الشدة والضعف مشتركان
المبدأ اى الى الفصول المنوعة فيكون المفهوم الواحد مشتق منها اى من الطبيعة كجوهريته كالا سود فتشكيك لقياس اى كجوهريا
اى معروفين الاشد والاضعف وهما كجوهريا مختلفان لمبدأى القائمة بهما اى بالمرصنين تفصيلا ان التشكيك في نفس الواحد
وانما هو الاسود فانه يصيد على كجوهريته كالا سود باصدق كثيرة بحسب انزعاج الوجود عنه امثال الاضعف حتى كل مرتبة من
امثال النيتق الاسود ويصدق على ذلك كجوهريته كالا سود فبذلك كثيرة فينته صدق الاسود عليه كجوهريا اسود فانه قيل تحليل يصدق مرة واحدة
لا مرارا وبعد تحليل وان يصيد مرارا لكن صدقه على كل فرد مرة واحدة فلا يوجد لصدق عليه السواد مرارا حتى يشته صدقه ايضا
فمحقق المرام ان ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع وانما يتحقق ما فيه الاختلاف عندهم
بين الجسدين هو مفهوم الاسود المشتق من الجنس الذي هو السواد وبه المفهوم يختلف بحسب الشدة والضعف بالنسبة الى الجسدين فادرك
وبهذا ينبغي ان التحقيق المذكور يقتضى ان لا تحقق التشكيك ما فان التشكيك في فرضين مختلفين كجوهريته كالا سود فانه لا يكون
الامان يقوم باحد المعروفين او اشده وبالاخر سواد اضعف فنقول ان السوادين ان اختلافهما في نفس هية اسواد او جوهريا يلزم التشكيك في الذات
المراد منه المعنى العام الشامل للذاتي والماهية كليهما والتالى بطرق المقدم مثله في امراض كجوهريا اى السوادين هو خلف اى خلافا
لفروض لاننا فرضنا الاختلاف في السواد لا في امراض له كذا في بقا العارضين يقال ان الاختلاف ما في ماهية هذا العارض وجوهريا فيكون
التشكيك في الذاتى او في امراض مريض هو خلف نيتق التشكيك كالا سود في سواد اخر وهو ان السوادين ما ان يجرد في نفس الماهية ظاهرا
بين السوادين كجوهريا اى كجوهريته وحيث كون التفاوت في العارض بجزء مختلف اى خلافا لفرضين وتختلفا فيها اى في الماهية
فلا يتقبل شدة احدهما اى احد السوادين وضعف السواد الآخر لان الماهيات المتبانية لا تقاس منها بالشدة والضعف فان
الكمية مثلا لا تقاس الى السواد بالشدة والضعف ووجوب الدفع اى دفع احوال الدول باختيار الشئ الاول انهما اى السوادين مختلفان

بالمابهية لوجه ثلث اولها قتل الاشباح لاختلاف لوازمها مثلا البياض الشديد ولزم كونه مفرقا شديدا للبصر واللبياض الضعيف ولزم كونه مفرقا ضعيفا للبصر والاشباح ان يبين الفرق بين مختلفات في اختلاف لوازمها على اختلاف المراتب وكذا السواد الشديد والضعيف فيلزم انهما لو كانت تلك اللوازم المابهية والاول كانت لوازم الضعف فكل واحد منهما قد لا يتحقق الاشتغال في كل مرتبة من مراتبها وضيوع كل مرتبة من مراتب السوادين مفهوم كل صادق على الاشخاص مثلا اذا فرضنا اسوادا لاشد ضعف اسواد الاضعف فالسواد للضعف مفهوم كل لا يلقى اسفل من صدق على الاشخاص الكثيرة باعتبار الحال المتعددة وهكذا اذا فرضنا السواد الاشد ثلثة امثال الاضعف فانه مفهوم كل صادق على الاشخاص الكثيرة وكذا الكلام في مراتب الاضعف وعلى ما تقتضيه اذا تقرر هذا فاعلم ان اختلاف كل مرتبة من مراتبها هو بحسب المابهية الكلية لا بحسب العوارض كذا في بعض النسخ وفيما لا يلائم اتحاد البياض من الصنف مع اسواد الصنف بالمابهية متعلق بالاتحاد والمرتبة المتوسطة بينهما اي بين البياض من الصنف والسواد من الصنف فيما ادى في المابهية وتقريره ان السواد الشديد والضعيف لو كانا متحدين يلزم اتحاد البياض من الصنف مع اسواد الصنف وللتالي فاما مقدم مثلا اما الملازمة فلان اذا فرضنا بياضا قويا صرفا ثم فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة من البياض الى مرتبة اخرى ادنى منه واقرب الى السواد بمسيرة كان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة الى مرتبة ادنى بحيث يكون خبيثا الى المرتبة السابقة الى الاولى ويكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فتكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فان المتحد بالشيء متحده وهكذا اذا اختلفنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد لصف يكون جميع المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون اسواد الصنف متحدا بالنوع مع البياض من الصنف المذكور اولاً وهذا محال لانما عند ان يتباينان فكيف يتحدان فثبت ان كل مرتبة من مراتبها مختلفة بالنوع مع جميع المراتب الاخرى واذ ثبت كون اسوادين مختلفين بالمابهية فتغير الدرج ان يقال انهما مختلفان في نفس مابهية اسواد بعد حصولها لمحصل القوة ولا يلزم التشكيك في الذاتي فان تفاوت بين اسوادين ليس صدق مابهية اسواد كجس افنشوها واطليس من مابهية التقاوت بل في الاختلاف وهو لفصل النوع لمحصل الشدة والضعف واختلافهما بحسب الفصل لا لوجوب التشكيك في السواد والاتحاد لمصدق في كل منها بل لوجوبه في اشتقاق من كحسب الاختلاف لمصدق ثم قال لبعض الماثل ان لما كان يتوهم ان يتوهم ان الاختلاف بحسب الشدة والضعف لا لوجوب التقاوت في صدق الكلي على افرادها كالسواد فكيف يكون ذلك لاختلاف تشكيكا فانه يقول وليس مجرد اختلافهما اي اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف فكيف في كحسبهما متحدا به اختلاف مصداق ذلك الكلي وهذا الاختلاف هو مثلا التشكيك كالسواد نعم الاختلاف بالشدة والضعف من وجهات كون الاسود اشتقاق من السواد مشككا لمحصل التقاوت في مصداق اي مصداق الاسود آت تعلم ان الظاهر من ذلك القول بطلان قول المستدل ان اسوادين ان اختلفا في نفس مابهية السواد او جزئيا يلزم التشكيك في الذاتي وما صلي على ما في الحاشية ان التقاوت بين السوادين ليس في صدق مابهية السواد او جزئيا بل ان نفس مابهية احداهما من لاخر فليس بينهما مابهية التقاوت بل بالاختلاف وهو لفصل النوع اتقى والمابهيات الالهائية باقية

هذا جواب عن السؤال الثاني المصدر بقوله وايضا اذا ان تجد في المابهية آه باختلاف اشق الثاني وجو قول المعترض ونحوها فيها آه فان المعترضين زعم انها لو لم تتحد في المابهية النوعية لا يخلو ان صدقها من لاخر وان كانا متحدين في الجنس والاشباح على منع هذه المقدمة فمال كذا في الحاشية التنازع في كحسبها لخصنا الى بعض جهات الشدة والضعف من غير ان يتشكيك في كحسبها تفصيل الجواب على ما في بعض النسخ ان اختيار اختلاف الشدة والضعف في المابهية النوعية وما قلتم ان المابهيات النهائية

الاتفاق بالشدّة والضعف فنقول ان اردتم لما هيأت المتباينة بالجنس لكم ليس مما نحن فيه لان الاشد والاضعف ما هيأت
 كهما من ان بالترغ كشاركتان في الماهية بنفسية تداويت ان اختلفا فاما هو بالافصول المتوعدة وان باخرهما بالماهيآت المتباينة
 مطلقا كانت تباينة بالترغ او بالجنس فنوع فان الماهيات المتباينة بالترغ المتشاركة في الجنس كالسود والاشد والسود
 الضعيف المتشاركتان في السود بالجنس فليس بينهما الى بعض هذا الاتفاق انما يوجب التشكيك في العرضي كالاسود لاني بالجنس
 الاسود اما قياس الحركة الى السود فاما هو بين الجنس المتكافئ في هذا القياس لا يجرى فافهم قول وبما التوفيق المقصود
 منه انه لا يفرق بين المبدأ او المشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فمثل احدهما متواطئ والآخر متشاك كما حكم
 بحث لا ينبغي ان يعني اليه ان المشتق كالاسود انما يشتق من المعنى بالجنس المشترك بين الشد والضعف اعني اسودا وهذا
 المعنى بالجنس هو مختلف وانما يختلف بالافصول المقسمة له وحده الامران الاسود مثلا مصداق قائم نفس السودا لانه هو ما حده
 اى ما حده الاسود مع عزل الخط اى قطع النظر عن خصوص كونه اى كون الاسود اشد واهضع فلا تفاوت في مصداقه
 اى مصداق الاسود فلا يختلف صدق الاسود اذا اختلفت الافصول التي هي عرضيات بالنسبة الى نفس السودا الذي هو
 غير مختلف لا يوجب اختلاف المشتق مادريت ان اختلفت العرضيات لانه في صدق المشتق فكيف يوجب كل اختلاف في خلاف
 المشتق فلا فرق بين المبدأ او المشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فادرك كالسود ان الشدة والزيادة
 منه ابطال اشتراكه من ان الشدة والضعف والزيادة والنقصان من وجوه التشكيك حقيقة ليست من وجوه التشكيك حقيقة
 لعدم استيهما بها اى الشدة والزيادة اختلف المصداق للكل وهو اسودا ونفسه قائم باق على وحدته لا اختلاف فيه اصلا
 ولما لا يشتق هو الضعيف ارجح الى المصداق منه اى من الكل فالاسود هو المشتق من السودا لى بسبب تعلق بالاختلاف في الشدة والضعف
 والزيادة والنقصان او لتكليل لقوله لعدم استيهما بها اى لا يتصف بها الا الافراد والمراد بالشدّة كون الواحد ما يتفرع عن
 الفرد الآخر ولا امرية في انه صفة للفرد كما يدل عليه امتناعه لكونه الى الفرد وعلى هذا القياس لضعف والزيادة والنقصان المفهوم
 الكل اى لا يتصف بها اى المفهوم ذاتيا كان ذلك المفهوم الواحد كالسود بالنسبة الى انفراد اى خصصه او عرضيا كالاسود بالنسبة
 الى معرفته وحي الاجسام لا اختلاف لتكليل لقوله المفهوم الواحد الكل الاشد والاضعف بالماهية فلا يكون الماهية مشتركة
 بينهما حتى يكون المفهوم الواحد الكل متصفا بالاشد والاضعفة والزيادة والنقصان من عوارض الكم من حيث تعينه للمقادير
 لا اى ليس الزيادة والنقصان عارضين لمفهوم الكم من حيث هو هو فلا يكون مفهوما واحدا كليهما متصفا بالزيادة والنقصان
 ان المفهوم الكل هو مفهوم الكم من حيث هو هو واما المقية بحيثية التحين المقاديرى عيسى بكل قطعية الكم في المقاديرى اعني الزائد
 والناقص على شاكلة واحدة لا تفاوت بينهما نفس المقدار مطلقا فاختلاف النوع بالجنس الواحد كالسود بالشدّة والضعف
 المستعملين الى الافصول المتوعدة لما اى الشدة والضعف واختلاف أشخاص لما هيأة النوعية كالكم بالزيادة والنقصان المستعملين
 الى العوارض لا يوجب خبر لقوله فاختلاف الاختلاف في مصداق الجنس نظر الى قوله فاختلاف النوع بالجنس الواحد وفي مصداق النوع
 ناظر الى قوله واختلاف أشخاص لما هيأة النوعية او في مفهومهما اى مفهوم الجنس النوعية كمالا كمالا بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان
 وناظر الى انهما هو لهما امتياز في التحقق الهوى اسماء اى الشدة والضعف من وجبات الاولوية فان قام بالسود اشد يا حق
 بان يقال لا الاسود بالنسبة الى عروض الضعيف فليس جوا بل لقوله داخل في مصداق كل الاسود على كل مناهما نفس السودا على اية
 فلا اولوية في صدق المشتق مع عزل الخط عن خصوصية كل منهما بالاشد والاضعفة فانما اى خصوصية لمغاة لانه داخل في المعنى

أتم وأقوى من جوانبه التي لا يمكن تصورها مع احتمال دوات التفضيل والمبالغة هناك بحسب اللغة وهو كما نرى أن تلك لا يقع مقصودا
 من حيث كونها تفتقر إلى الحقيقة لا تقتصر من الملاحظات النوعية ليست الاستفهام لا التأكيد وفي الشيء اثبات الشدة والضعف
 الواقعان في الكيف والزيادة والنقصان الواقعان في الكم لغاذا جاز ليست بالكمال نقصان في نفس الماهية أي نفس ماهية
 الكيف والكم ليس التفاوت بين الخطيئة بالطول القصير الكمالية الخطيئة فليس شيء جواب لقوله وما ذهب فان هذه الاختلافات
 من الماهية والشدة والضعف والزيادة والنقصان مستندة إلى العوارض سواء كانت فجنس كالفصول فانها قامة للجنس والنوع
 كما تشتمل بالنسبة إلى النوع على مقتضاه وأما آثار الماهية والذات في غير مختلفة بالماهية وغير بالكم وتخرج المرام على ما في الماشية
 والتعليق المرضي أن الزائد والنقص من المقدار ماهية المقدار فيها على شاكلة واحدة أذ ليس الطبيعة في أحد جاز زيد بل انما في حد
 التبعين الغرضي اختلاف في التامد إلى البعد وحدوده وتعيينه وذلك لاختلاف امراض عن طبيعة المقدار عارض لما في قوة
 الغرضية التي هي متاعده من رتبة الماهية وهذا العرض من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون هذا الفرد من جهة
 الفردية بحيث إذا قيس إلى الفرد الآخر كان زائداً على هذا الفرد وكذلك لا شدة ولا ضعف تحتلفان بحسب خصوص الموهبة الفردية
 لا بحسب الماهية المرسله وأما جواب عما قاله الرواقيون من أن الكم هو الذي هو كثره تراه في المثال ليس الاحساس المتكرر فصل بحد حتى يتم
 ما ادعوه بل جاس إلى آثاره وأما الفصل مبدؤه وهو لا يتفاوت في أنواعه فإما أن قلنا حصر من منطلقاً الاشتراكية على
 المشائية باثبات التشكيك في الذاتيات على مسلك القائلين بالاحتمال البسيط ليس من استبين أي الظاهر أن استناد الماهية محقق
 الوجود إلى الفاعل متعلق بالاستناد ليس وجهه من أن يكون صدق أي مناط محل الوجود عليها أي على الماهية هي هي الماهية
 لا تخمسها بل الماهية من جهة الاستناد إلى فاعلها كما هو عند المشائين القائلين بالجوهر المؤلف وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً قائلاً
 المرتب عليه هو مفاداً للمادة السكونية المحمية التي تستدعي طرفين مجبوراً لا مجموعاً إليه فإنا نملك أيها القاطن إذا صار الشيء شيئاً
 ذاته واصل قوامه مستنداً إلى الجاهل كما هو عند الاشتراكيين القائلين بالاحتمال البسيط فانهم ذهبوا إلى أن الزايل جاهل فليس الماهية
 ثم يستلزم ذلك محل موجودية الماهية في أن متعلق بالظن صدق محل ذاته أي ذات الشيء عليه ليس بنفسه بل من حيث الاستناد
 إلى الجاهل من حيث الذات لأن حيث لا انصاف بالوجود قائم الجاهل على أي الجوهري للوجود وهو المتعلق الفاعل أو الجاهل الجوهري للأدنى
 أي الجوهري للمادى كالمبني بالاحتمال البسيط فيصدق محل الجوهري الذي هو الجنس الجوهري المشهورة من المتعلق لنفسه الجسم أي الجاهل
 وهو صورتين على الجوهري الأعلى الذي هو نوع من أي من الجوهري الجنس نفسه من غير اعتبارية زائدة أي من غير اعتبار استناد
 الجوهري الأعلى إلى الأدنى أصلاً أي لاس حيث الذات لا حيث الموجود هكذا في الحاشية المنية وذلك لا ينافي كون الأعلى
 مستنداً إلى الواجب تعالى من حيث الذات والوجود وحمل الجوهري الجنس على الجوهري الأدنى الذي هو نوع منه أي من الجوهري الجنس
 ليس بنفسه بل من حيث الاستناد إليها أي إلى الجوهري الأعلى تخصه أنه إذا كان العلة والحلول نوعين من الجوهري فيكون صدق الجوهري
 الجنس على الجوهري الذي هو العلة أقدم من صدق على الجوهري الذي هو المحلول فيتم التشكيك في الذاتي أي الجنس ثم تنفصل تلك الذات
 بعض الماهيات أن المراد من الجوهري الأعلى هو الواجب تعالى ومن الجوهري الأدنى هو الممكن وأما صدق الجوهري على الواحدة فتفاوت
 بالذات النوعية لأن صدق في الواجب ما هو مقتضى ذاته بخلاف الممكن فإن صدق عليه من جهة استناده إلى الفاعل فثبت التشكيك في الذاتيات
 انتهى أنت لو أخذت الفطنة بيدك لدرت سخافة فان الجوهري ليس جنساً للوَجِب تعالى حتى يستقيم كلامه ما قرع سمعك تسامح
 لا يفي به بسيطاً منها وخارجاً قادرك وأما ما قاله بعض المعاصرين من أن قول المشايخ من غير اعتبارية أي من غير اعتبار الاستناد إلى الفاعل

له قول ذلك
 أي عدم اعتبار الاستناد إلى
 إلى الأدنى مطلقاً
 منه وجهه العدم

والحق انه واقترحت بين الضدين

موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء فان اللفظ والشرح والعرف العام
والخاص اجمعوا على ذلك والافق حقيقة مقيدة بالجملة التي لها مكان الوضع وان كان مجازا بالجملة الاخرى كالصلوة في الدعاء
حقيقة لفظه مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستملا فيها هو غير الموضوع كالمصنع او قد يكون مقيدة بالجملة
التي لها مكان غير موضوع كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصصة بمجاز لفظ حقيقة شرعا قوله والمترجل آه ملحق عليك لا يقل
المترجل قبل من المشترك راجع مخرج من قوله واحق انه واقع حتى بين الضدين آه والشارح عكس المترجيب حيث قدم المترجيب
المقدم وهذا سهو منه ولا احتمال لسهولة النسخ اذا رايت هكذا في النسخة التي كتبها الشارح لولده الاعز محمد امير جمعا الله تعالى وتبارك
وتعالى ان المترجل سماه به لانه يقال ارتحل الخطبة اذا انصرفها من غير روية والمترجل لما كان وضعه يعني ثانيا من غير مناسبة بالمعنى الاول
ضار بالمترجى بلاروية اى هو معنى المترجل ثم من الحقيقة لا الاستعمال الصحيح في غير ما وضعه لاعتبار العلاقة وضعه جديلا وسميتان
المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فيكون المترجل مستملا فيها وضع له فيكون من اقسام الحقيقة والمترجل
خلاف ذلك يعنى جمل المترجل من اقسام المستعمل في غير ما وضع له حيث قال ان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا اما حقيقة او مجازا لانه ان
استعمل في الموضوع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان بعلاقة بينه وبين الموضوع له مجازا والمترجل فلعلة نظري الى الوضع الاول
فانه اولى بالا اعتبار السابقة والتقيد اى تقييد الاستعمال بالصحيح احتراز عن الغلط كالطلاق الانسان على الفرس من غير قصد
الوضع الجديد وان كان ذلك الاطلاق بهذا القصد لكان استعمال الانسان في الفرس صحيحا قوله واحق انه بل اللفظ
المشترك واقع في اللغة ام لا قيل لا اى غير واقع في اللغة والدليل عليه قول الشارح لفظه العرض من الوضع وهو تعين المراد
لكونه صلة للفظه ان اى لكون الاشتراك محلا باللفظ فان نسبة المشترك الى المعنيين مثلا على السواء فلا يفهم عند الاطلاق
انما مراد الحكم فلا يقع من التكلم تعميم ما في اخصيه ولا من السامع اتهم اقول جواب عن ذلك لاستدلال بان كون المشترك
محلا باللفظ انما يتم لو لا القرينة واما عند وجودها فكلا وحاشا ان يقع يعرف المراد بالقرينة المنصوية على ارادة المراد فان الاختلال
باللفظ فان قومه ان القرينة علامة المجاز ليس المشترك من اعداد و اتبع بان اعتبار القرينة ههنا للترجيح للصحة الاطلاق
وكونها علامة المجاز ليس الا اذا كان اعتبارها للصحة قادرا والاصح عند التحقيق قومه اى وقوع المشترك حتى بين الضدين
كالقرينة في العلم والجهل والاسود والابيض اجمع ارباب اللغة وقد يقال استدل لا على المذهب المتأثر بانه لو لم يقع المشترك
تخلت اكثر المعاني عن الاسماء اى الالفاظ والتالى باطل لانه يفوت رجة التعبير عن تلك المعاني اما دريت ان تعبير لم يوضع
لفظ غير مستصور كذا المقدم والملازمة فيها بقوله عدم تنابها اى للمعاني فان العالم ابدى على خلاف الالفاظ
تنابها تنابها من احروف المتناهيية تضم البعض اى بعض احروف الى البعض بجزات تنابهاية والتركيب من المتناهيية يتناوب
وتحمله الكلام انه اذا كانت المعاني غير تنابهاية فكيف يكون كل واحد من الالفاظ المتناهيية محذا كل واحد من المعاني بل الالفاظ
تتعدد اكثر المعاني تبقى فيقول تعلم تعلم للمعاني بدون الالفاظ فاقول علم لهما المتأثر بان سبب تعمله اى وقع لغيره انما
والاستحسان للناس بل يعرفون معنى المقصود منهم لكان في تشابهات الى بالوضع هو انه تعالى واما المقصد الايهام بقوله امير المؤمنين
الى بكره الصديق رضى الله عنه يوم اجمعوا حين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ملك جبل يهدى نبي سليمان
ان سيد الناس الى طريق الدين القويم وفهم السائل ان مثل طريقا يستصعب له سببه الطريق فلم يعطه المشترك رسول الله

خلاف الجمهور ولا حقيقة ومجاز كما بد من علاقة

أو شرعية أو عرفية وكذا المجاز كذا في الحاشية حاصله أننا انقل من لزم المجاز كما نقول في شرح أصل المجاز المطلق
 أي ما لا يكون موضوعا له بوضع من كلامه ونسب من لزم المجاز لمقتضى ما يكون بالنظر في وضع خاص من كان موضوعا له
 إلى الوضع الآخر وليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا حقيقة المطلقة والمجاز المطلق بل حقيقة المقيدة والمجاز المقيدة قوله خلاف الجمهور
 ليعني أي بعض الأعلام منقولات يعني كانت في الأصل موضوعات لمعان ثم وضعت لمعان آخر بشرط المناسبة وجعلت أعلاما كما كانت
 شرطا لغيرها من جهة أي وضعت لمعان آخر بل مناسبة عندهم أي عند الجمهور وهو أي في السبب فهو الحق يشادة الاستقراء فانه
 يوجد المناسبة في بعض الأعلام دون بعض فبني أن يوضع بآراء كل منها اسم على عدة تأتي عليك أن جفرا من كل غير نقول فانه
 في الأصل مناهل النهر الصغير ثم نقل وجعل على الشخص المناسبة بين الأول والثاني في الاسم إلا أن كل كلام سمي به على الأعلام المشهورة أو
 يقال أن المراد من الكل هو الأكثر فادرك قوله والحققة ومجاز قال في الحاشية طاهر أي طاهر من التقسيم فبني أن يكون
 اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجاز العام تعبير المصنف تعريف حقيقة والمجاز بالاستعمال لكن المشهور بين القوم أن اللفظ قبل الاستعمال
 يكون حقيقة ولا مجازا أقول فلا بد من قيد الاستعمال بالنظر إلى المشهور في تعريفها أي تعريف الحقيقة والمجاز فالحقيقة عبارة عن
 الكلمة المستعملة فيما وضعت له والمجاز عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وقيل القائل العلامة ليعني أن في الصحيح هذا أي
 اعتبار قيد الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز بخلاف المرحوم فانه يكتفي فيه بحرف النقل والتعيين أي من غير قصد الاستعمال قوله
 ولا بد من علاقة آه والاسمي وان لم يكن العلاقة ضرورية في المجاز فهو موضع جديد لما سلف من أن الاستعمال الصحيح في غير موضع
 له بلا علاقة وضع جديد بوجه الأمر أنه على تقدير عدم العلاقة في المجاز يلزم أن يكون المعنى المجازي موضوعا له فلم يتب مجازية بل
 لزم كونه حقيقيا كما لم يتب هذا خلف ثم لما كان لقائل أن يقول أن اعتبار المعنى الأول ملاحظة في المنقول أن كان لصحة العلاقة
 على أفراد المعنى الأول المعنى المنقول عنه كما في الحقيقة لزم صحة الإطلاق المنقول على كل يوحد فيه المعنى الأول لوجود الصحيح وهو كما
 وإن كان لصحة العلاقة على أفراد المعنى الثاني المعنى المنقول اليه كما في المجاز فهو مستغنى عنه لأن مجرد الوضع ولتعيين المعنى الثاني كما في
 وأيضا يلزم صحة الإطلاق على كل يوحد فيه المعنى الأول لوجود الصحيح كما يصح إطلاق المجاز على كل يوحد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول
 فإزاحة الشارح بقوله علم أن اعتبار معنى العلاقة في المنقول لترجيح أي أولوية هذا الاسم على غيره من الأسماء وليس اعتبار صحة العلاقة على
 أفراد المعنى الأول ولا صحة الإطلاق على أفراد المعنى الثاني يلزم المحذور موضع لفظ الدالة لذوات الأرباع أولى ونسب من وضع لفظ
 الجدار لها لوجود معنى الدبيب فالمناسبة معرفة ولا يلزم صحة الإطلاق على كل يوحد فيه ذلك لتناسبه في معنى عدم جريان القياس في
 اللغة فلا يقال إن سائر الأسماء مخزومة بمعنى مخامرة ليعقل فإن المخامرة ليس بحرعى في آخر صحة الإطلاق المخم على كل يوحد فيه المخامرة بل
 لأجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً واعتبار معنى العلاقة في المجاز لصحة الإطلاق فيطلق على كل يوحد فيه
 ذلك المعنى فلا يطلق تصرف على اعتبار معنى العلاقة في المنقول لترجيح الصحة الإطلاق لفظ الصلوة مثلاً الذي هو منقول من لدهاء
 إلى الأركان الخصوصية لوجود معنى الدعاء فيها على كل فيه معنى الدعاء بخلاف لفظ الأسد هذا يعني على اعتبار معنى العلاقة في المجاز
 لصحة الإطلاق فيصح إطلاق الأسد مجازاً على كل ما يوحد فيه معنى الشجاعة وقسموا إلى العلاقة للصحة للإطلاق لفظ حقيقة في المجاز
 اتصال المعنى الثاني أي يكون المعنى المجازي مناسباً الأول أي الحقيقي وقد بسطوا العلاقة لبعض المتقين هو صمد الله المشهود
 والتوضيح في تسعة أكون عليه إذا كان المعنى الحقيقي حاصل المسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتباره الحكم بخوله تعالى

والتصور اليتامى امواضه والاول اليه اذا كان المعنى الحقيقي حاصل للمعنى المجازي في الزمان اللاحق عن حال اعتبار الحكم نحو قوله تعالى اني اراي اعصر عمر او الاستعداد اذا كان المعنى الحقيقي حاصل بالقوة فلا ينسلك في نقل المسكر للمعنى المجازي في رقيت والمقابلة اي المقابلة كما يطلق السواد على البياض والجزء الثاني يكون احدهما جزاء الآخر كما يطلق اسم كل على الجزء وبالعكس نحو الجمع للواحد والقياس للبعد والمحلول اي حصول الشيء في الشيء سواء كان بالاعتقاد او بالمطردة كحصول الجسم في المكان او الرحمة في الجنة كذا في الحاشية والسببية اي كون احد هاتين السبب والآخر مسببها فيطلق اسم سبب على السبب نحو ربينا الغيث اي البنات بالعكر نحو ديزل كرم من السماء رزقا للشجرة اي كون احد هاتين شرط والآخر مشروط فيطلق اسم شرط على الشرط ونحو قوله تعالى وما كان ليدفع اي صلاكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم والوصفة اي الاشتراك في الوصف الذي له نوع اختصاص بالمعنى الحقيقي لا مطلق الوصف وهي اي الوصفة في الاستعارة كما يقال رأيت اسديرمي اذ فيه اشتراك المعنى الحقيقي اعني الجوانب بخصوص والمعنى المجازي في وصف الشجاعة الذي له زيادة اختصاص بالجوانب المخصوصة فبطلما هي العلاقة ليركز حاجب في شخصية ووجه الضبطان يقال اما ان يكون عين ذاتها اتصال ام لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل الذات واحدة او لا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر فان متعلق المتقدم للتأخر فلكون عليه وبالعكس فالاول اليه والثاني امران لا الاتصال بينهما بالذات ولا بما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيهما فلا علاقة بينهما وتلك الحال اما صورة محسوسة وهي التشكل او غير ما وهي الصفة الكون والاول والاشترار في الشكل اي يكون المعنى المجازي مشابها للمعنى الحقيقي في الشكل كاطلاق الاسد على صورة الاسد المنقوشة على الجدار والاشترار في صفة ظاهرة اي لا بد ان يكون الوصف مشهورا لزيادة اختصاص بالمستعمل منه كالشجاعة للاسد كذا في الحاشية والمجاورة اراد بها ما يعلم كون احد هاتين الآخر بجزئية او بحلول وكونهما في محل كونهما متلازمان في الوجود في العقل او الخيال او غير ذلك مثل جري الميزاب اي الماء مشهور بين القوم انما هي العلاقة متحققة في محسوس وحسرين نوفا اطلاق اسم السبب على السبب كاطلاق البنات على الغيث في قولنا اطرت لها بنات كما عكس كاطلاق اسم الغيث على البنات في قولنا انيثة تمام اطلاق الكل على الجزء كاطلاق الاصابع على الامل في قوله تعالى يجيبون صابهم في اذانهم هم عكس كاطلاقه على الذات في قوله تعالى تحمير رقيقة كاطلاق الايام على الملزوم كالنطق على الدلالة في قولهم الى مل ناطقة عكس كذا لارسل الاعتزال من النساء في قول الشاعر قوم اذا رجاوا شروا ما نزرهم منه يعني اذا قصروا والمجربة اعترلوا من النساء عكس كاطلاق اسم الميعة على المطلق كاطلاق اشقر الذي هو شقة الابل على مطلق الشقة عكس كاطلاق اليوم على يوم القيمة كاطلاق اسم الخاص على العام عكس كاطلاق البيلان آخذت الحصان واقامة الحصان اليه مقامه نحو سئل القتيبي اي هاتين عكس كذا اطلاق اسم الحمل على الحمل كاطلاق النادى على ابله كالحال فيه في قوله تعالى فليدع ناديه هم عكس كاطلاق رحمة الله تعالى على الجنة التي تحمل فيها الرحمة في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله كاطلاق الشيء على ما يتعلق المجاورة نحو جسر الميزاب كذا الاول اليه كذا الكون عليه كاطلاق آله الشيء عليه كاطلاق الله على الذكر في قوله تعالى وحمل الى لسان صدق في الآخريين كذا اطلاق اسم الشيء على بده كاطلاق اسم الدم على الدية كذا النكرة في الاثبات للعموم نحو حمرة خير من جراءة كذا اطلاق اسم احب الضدين على الآخر كاطلاق البياض على السود كذا اطلاق المعروف باللام على الواحد كذا كذا مطلقا لقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا اسم كذا اطلاق لشيء كذا اطلاق لشيء كذا على لشيء كذا اطلاق الاسد على الشجاع وبالعكس كاطلاق الاسد على الشجاع

فان كانت تشبيهها فاستعارة ولا فحيا من مرسل وحسرة في اربعة وعشرين نوعا
وانما هذه مجازا مرسل لا رسال تشبيهية وذا معنى قوله وواحد منها اي من الخمسة والاشبه بالاستعارة وهو طائفة تشبيهية و
الحوالي للمجاز مرسل اعلم ان بناء المجاز على قصد اللام من الملزوم الى الانتقال من الملزوم الى اللازم وهو اي الملزوم الى اللازم
من جهة ان منه الانتقال واللام خمسة وجه من جهة ان اليه الانتقال فان كانت الاصلية والفرعية من الجانبين اي يكون كل
من الملزوم واللام صلا من وجه ومرتاس وتخرج من المجاز من الطرفين اي يجوز استعمال كل منهما في الآخر مجازا او للام
وان لم يكن الاصلية والفرعية من الجانبين فلا اي فلتخرج من المجاز من الجانبين من جهة استعمال الاصل في الفرع مجازا
ودون العكس مثال الاول كما يجوز مع الكل فان الجزء تابع للكل بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل التسمية فجزءه من ذلك اللفظ
فيصح ان يطبق الكل ويؤديه الجزء والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء صلا فيصح ان يراد الكل من اللفظ الموضوع للجزء
مثال الثاني بسبب المحض المسبب فيصح استعمال اللفظ الموضوع للام في الثاني دون العكس فتقع الطلاق بلفظ الحق اذ
العتق موضوع لازالة ملك الرقية والطلاق لازالة ملك الرقية سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها
ليس ملك المتعة مقصودا منها فلا يثبت لعتق بلفظ الطلاق هذا والتقصين في كتب الاصول والمراد باللام هنا اي في
مبحث المجاز يتقبل الذهن اليه من الملزوم في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كما في الجملة
على ما بينه علماء الاصول والبيان خلافا لمتطيقين لان المعبر عنهم الامام البيهقي بالمعنى الاخص كما هو الحق والاعم كما هو عند
الامام والاعلاء الاصول والبيان فقد قالوا ان المعبر فيه مطلق الملزوم الذي بمعنى كونه بحيث يلزم من حصول المسمى في الكون
حصولا ما فورا او بعدا لئلا في القرائن او الامارات كذا في الحاشية قوله فان كانت تشبيهها آه تشبيه في اللغة عبارة عن التماثل
على مشاركة امر لامر في معنى الدلالة مصدر قولك لنت فلانك اذا ابدته له والامر الاول هو المشبه والامر الثاني هو المشبه
والمعنى هو وجه اشبه وهي تتم نحو قائل زيد مر الان باب لنا علة يدل على المشاركة وتتم نحو جادني زيد وعمر ولان لفظ
ايضا يدل على المشاركة والتشبيه في الاصطلاح اي اصطلاح من البلاغة هو عبارة عن تلك الدلالة اي الدلالة على
مشاركة امر لامر في معنى بحيث لا تكون الدلالة المذكورة على وجه الاستعارة الحقيقية نحو مايت اسد اني احمام مثال
للمعنى فالاسد مستعار للرجل الشجاع ولا على وجه الاستعارة الملكية كما في اشبهت لهية ظفارا بهذا ايضا مثال للمعنى
ولهيئة من معنى اي قدره سمي الموت به لانه مقدور وشبهت اي علق الموت كخالبه فبه لهيئة باسبع في غيابة
النفوس بالغم والغلبة واثبت للهيئة الانطفا التي لكل ذلك الغيابة في كسبج بدونها ولا على وجه التجريد وهو منها عا
عن ان يترفع من امر ذي صفة امر آخر مثلا فيها مبالغة لئلا فيما كما في الحقيقة بزيه الاسد حاصل الكلام ان الاستعارة حقيقة
الملكية والتجريد ان كان فيه دلالة على مشاركة امر لآخر في معنى لكنها لا تسمى تشبيها في الاصطلاح هذا وجه اي في التجريد
خلات الى كمال صاحب المفتاح لانه دخل في التشبيه الاصطلاح عندهم حيث قال لعنت بزيه الاسد من قبل التشبيه بكونه اودا
التشبيه في الحقيقة بزيه كالاسد ونسبوا اليه اي الدلالة المذكورة المسماة بتشبيه في الاصطلاح بل هو لعمري اسد فانه يسمى
تشبيها بل هو استعاره فان الاستعارة انما تطلق حيث يلزم ذكر المستعار للملكية وفي ذلك المثال المشبه المذكور فلا يكون استعارة
هذا والتقصيل في شرح المفتاح وشرح التلخيص آخر باب التشبيه قوله فاستعارة آه وهي اما صريحة بما سميت به لانه صريح فيها بالتشبيه
من وجه ذكر التشبيه الذي هو لغة من ركا التشبيه بخلاف الملكية فانه لم يصح بل فاعاد عليه ليخرج منه ولو اورد على ان

اسم المشبه على المشبه فإما كان المستعار منه اسم ينسب إلى غير مشتق في جاز التفسير من الزمان إلى الزمان باسم الجنس ما هو موصوف به بل موصوف
على نفس اللفظ الذي كان يصدق على كثير من غيره اعتبارا وصف من الادعاف في الاستعارة أصلية كالاستعارة المستعارة
للرجل الشجاع وقيل في استعارة الضرب الشديد فالاول اسم عين الثاني اسم معنى وكذا ما يكون مجازا ولا يسم جنس الاسم في نحو رأيت
حاجقا أو ما سميت أصلية لتحقيق الاستعارة فيما لا يصلح له لا بجملة شيء أحركه في شرح المفتاح والآية وان لم يكن المستعار منه
جنس فبمعنى آي فالاستعارة تبييه كالمفعول ما مشتق منه من اسمي الفاعل والمفعول بصفة المشبهة وفعل التفضيل اسم الزمان المكان
والآلة وكما يحرك فالشبيه في الاولين المعنى المصدر وفي الثالث المتعلق معناه وإنما كانت متبعية لان الاستعارة تعيد التشبيه المشبهة
كون المشبه موصوفا بوجه شبهه أو بوجه مشابهة في وجه المشبه والمصالح للموصوفية هي الخلق اى لا والمستقرة الثانية
كقولك سمع يميني دون عاني الافعال وصفات مشتقة منها كونهما متبعية غير متفرقة بوسطة دخول الزمان في مفعولهما وعوض
لما دون المحرك ويظهر دورا ما الموصوف في نحو شجاع بل جوارحيا من عالم غير مبدون اى رجل شجاع كذا ذكره القوم كذا
في المطول ثم ان المستعار له تقسيم آخر للمصرحة ان تحقق حسا وعقلا بان يكون المستعار له امر معلوم يكن ان ينسب عليه شيئا الاشارة
حسية وعقلية فاحس كالأسماء للرجل الشجاع والمفعول لقوله تعالى ابدنا له اسم المستعارة اى الدين الحق وهو ملوك الاسلام فبمعنى
لتحقق معناها حسا وعقلا والآية وان لم تحقق استعاره حسا وعقلا فبمعنى في المخرج الشارح عن التقسيم الى الأصلية والجمعية
باعتبار المستعار منه والتقسيم الى الحقيقية والتخييلية باعتبار المستعار له فشرح في تقسيم الاستعارة باعتبار آخر غير اعتبار الظاهر
فقال ثم ان لم يقترن بما يلائم المستعار له او منه فطلقة مخلو با عن ملائم المشبه المشبه به نحو عندى سيرة الانا انى من با
المستعار له فخره باملايم المشبه به نحو قول ابن كثير عذرا اى كثيرة العطا استعار الرواد العطا لانه يصون عرض صاحبه
يصون الرواد ما يلقى عليه ثم وصفه بالعلم الذى يلائم العطا دون الرداء ان قرن بما يلائم المستعار منه فخرته لا يبينها بما يلائم
المستعار منه نحو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه يستعير الاشتراء لا يستبدل اول اختيار
شرح عليها بما يلائم الاشتراء من الرجح والتجارة واما كنية عطف على قوله اما مصرحة الى المصريح شى اى لم يذكر شى من الاركان
المشبه واول عليه بذكر ما يخص المشبه به نحو شبهت لهنية اعطارها وزيد يسد قبل قاله علما البيان تشبيه بلغة بى رث ادوات
لان بناء الاستعارة على تناسي التشبيه وذكر المشبه مع المشبه به يدل على تذكره هذا في التعليل المرضي قبل قائلة علما
الاصول استعارة والكناية لفظ يقصد به اى المعنى الاول اللازم معنى ثان ملزم لادى المعنى الاول فالانتقال في الكناية
يكون من اللازم الى الملزم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة وفى الجاز من الملزم الى اللازم كالانتقال من الشئ
الذى هو ملزم له ثبت الى لثبت بما التعريف المذكور لكناية عنه معن علما لبيان سمو السكالى حساب المفتاح وقال الخطيب صاحب
الخطيب لفظ المراد لازم ما وضع له وخطا كان او خارجا فيه فموجب الى انه ليس المراد من اللازم ما يقابل الجوز بل المراد منه ما يقابل
وضع له سواء كان وخطا في كناية عن كناية في اللازم ان قامت قرينة على عدم المادة لموضع ونحوه الا اى
وان لم تقم قرينة على عدم ارادة ما وضع له فكلية نشاط المجاز والكناية عليها على الانتقال من اللازم الى اللازم او اللازم ما هو لازم ليدل
على الملزم كما ان يكون اللازم عاما من الملزم فلا يحصل الانتقال من اللازم الى الملزم كما هو معلوم السكالى ولما كان
يتوهم ان فى الكناية والمجاز يكون الانتقال من الملزم الى اللازم فموجب بنظره فذوقه ليدل الا الى لاداة لموضع له
جائزة فى الكناية فالاداة طول النجا وقصع مع ارادة طول القامة دون المجاز فانه لا يصح فيلاداة المعنى الحقيقي فلا يجوز فى قوله

لما ذكره في بيان
من جمل العاد
على الذى هو لازم
خطيب القامس
نور العاد

ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انواعها وعلامة الحقيقية التبادر والعدم
القريبة وعلامة المجاز اطلاقه على المستحيل واستعمال اللفظي بعض المعنى كالعادة على المجاز

رايت اسد في الحمام ان اد بالاسد منناه الحقيقي عني الحيوان المقترن في لايه في المجاز من قسمة بالغة من اداة المعنى الحقيقي
فلو اتفق هذه القرينة اتفق المجاز فادرك قوله ولا يشترط سماع الجزئيات عني ان لا اعتبار في التجوز لوجود الاتصال الى العلاقة
المعلوم نوعه في استعمال العرب كما نهم حكموا بانه كلاما وجدة تلك العلاقة جاز استعمال اللفظ في المعنى المجازي عنده وقرينة بالغة عن اداة المعنى
له وهذا اي اعتبار العلاقة بكونه معنى قوله في المجاز وضع نوعي هو اي اوضع نوعي مناط صحة الاستعمال لا باعتبار الاتصال بشخصه
لا يشترط اعتبار العلاقة بتخصها حتى يجب الفصل بعينه عن اللفظ في اتحاد الجاهل كما قيل اي قال فيه قليلة انه لا يجوز إطلاق لفظي
معنى مجازي الا بعد ان يعلم ان العرب يستعملونه في ذلك تجوز كما في الحقيقة مستند الى تسكبان التخلية لا تطلق على غير الانسان الطويل صله
انه وجاز المجاز لوجوده وعلاقة المجاز استعارة اسم التخلية على غير الانسان لتشابهته في الطول التالي بطل ما دريت ان التخلية لا تطلق على
غيره فكذا المقدم ثم اجاب الشارح عن ذلك الاستثناء بقوله لم يعلم اي ذلك لكان مفهوم من قوله قيل ان عدم الاطلاق اي عدم
طلاق التخلية على غير الانسان الطويل انما هو لاستعارة شرط الاستعارة وهو التشابه في خص لا وصف كما بينه بقوله لغوت التشابه
فيما لمزيد خصائص التشابه كالشجاعة اي كاختصاص الشجاعة بالاسد ولما كان توجهه عليه ان الطول من حيث خصائص التخلية والاعتماد
استعارتها لانسان طويل في التالي بطله فالمقدم مثله واذن لزوم صحة طلاق التخلية على غير الانسان الطويل هو كما ترى فتم الاستناد
وسقط الجواب لانه بقوله لعل الجاهل اي خص لا وصف الجاهل بين التشابه ليس حجج و الطول حتى يتوجه ما ذكره فطلب
الجامع هو الطول مع فروع اي اعضاء في اعالي التخلية وتماثل فيها قيل حاصله ان الوصف الجامع في استعارة التخلية ليس
هو الطول فقط حتى يصح استعارتها لكل طويل بل هو الطول مع فروع و اعضاء في اعاليها وطراوة وتماثل فيها فكان على
رأس التخلية فروعا وخصائصا مائلة الى الارض كذلك على رأس الانسان الطويل شعورا مائلة اليها وهذا المجموع لا يوجد في غير الانسان
الطويل فلما يصح استعارتها له انما يوجد في الانسان الطويل فيصح استعارتها له النبي بالفاطمة انت تعلم انية من اركان افرح يلزم ان
لا يصح استعارة التخلية لان الانسان طويل يكون على راسه شعور طويلة مائلة الى الارض وهو كذا في فانه يصح طلاقها على انسان
سويل سواء كان على راسه شعور ام لا فافهم ان يقال كما ان في التخلية طولاً وخصائصا كذلك في الانسان الطويل طولاً وخصائصا
وهذا المجموع لا يوجد في غير ذلك الانسان لكن بقى هنا كلام آخر وهو انه يلزم ان يجوز استعمال التخلية في شجر آخر مثلاً مع انه لا يوجد
في كلامهم قال كذا في السحاشية لا يجد ان يقال ان التخلية لا تخرج حتى ان قيل ان التخلية اخرى فكانها مشتقة عليها ولعل هذا
لا يوجد في شجر آخر ايهم من خواص التخلية انها تملك اقطعة رؤس اعضاءها كما نقل عن بعض صحاب المصلافة فافهم الدليل على
التمسك راي على المذهب المختار من ان المعنى في المجاز وجود العلاقة المعلوم نوعه في استعمال العرب لا يشترط اعتبارها بتخصها
الاستعارات البدئية التي لم تتسع باجرائها اي بتخصها من اللفظ متضمن اللفظة التي بهما يقع طبقه الكلام فلو لم يتصور
العلاقة بل يشترط تخصها لما كان اختراع الاستعارات البدئية الغريبة من شجاعة لبلاغة واللازم باطلاق المعلوم متضمن اللفظين
والافاق المرشحين قوله وعلامة المجاز انه اقول ليعرف المجاز بتخصص اللفظ باللفظة باسمه فلولهم اللفظ مجاز او سمي قوله
نه اللفظ مستعمل في غير ما وضع له بصحة التخصيص الامر كقولك للبلبل ليس بحمار فيفصل انه اذا علم ان اللفظ معنى حقيقيا ثم
اطلق على معنى آخر بل يكون اطلاقه على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى مستحيلا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقي للحمائم

النقل والجزاء أولى من الاشتراك لهما من النقل والجزاء كذا في الكليات انما هو في الاستدلال
 أطلق على البلية حقيقة فاعلم انما هي صفة في عين البلية ليس بمجاز فاذ قيل ان حاصلي علمه مجاز فيكون المجاز في البلية
 وهو المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الاصل على عكس الحقيقة يتعلق بقوله في النقل ويقول تبادر الخ فاعلم
 ان علامته الحقيقة عدم صحة التقى في نفس الامر ولذلك لا يجمع ان يقال للبلية ان ليس بانسان حقيقة وعدم تبادر المعنى الحقيقي عند تجرد
 القرينة الصارفة وعلامته المجاز اطلاقه على بعض معناه انما بعض افراد معنى الحقيقي كالدابة اى كاطلاق الدابة الموضوعة للمدبر
 على الارض على الحكم لانه من بعض افراد ما يدب على الارض فلهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير مخصص لهذا المخصوص
 واما اذا اطلقت عليه باعتبار مجردها يدب على الارض مع قطع الخط عن كونه من افراد فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظ قوله
 النقل والمجاز قال المصنف في الحاشية لهنية مستدلا على اولوية النقل والمجاز من المشترك لانهما اى النقل والمجاز اعم من
 الاشتراك لا استقرار حتى قيل ان شرط من اللغة في المجاز والمطلوب فيه اشارة الى ان الاستقرار يفيد لفظ القضية الكلية لا الجزم بها
 الحق المشكوك في اعم الاغلب يعني اذا علم ان اكثر افراد شئ كذا فالظن حكم في المترد في كونه مجازا او مشتركا انه مجاز وليتجه لكونه علم
 وقلب على هذا القياس حال النقل والبيان ان المجاز قد يكون المعنى اى من الحقيقة المعلومة فاطلاق حقيقة المترد كما في ما ذكرنا ان
 اولي بالترجيح عليها فان قولك اشتعل الراس شيئا بل من الشيبان في بيضة انا وانه يشواظ النار وشبه ظهور الشيبان
 في الشعر اشتعال النار ثم خرج الكلام مخرج الاستعارة فكانه صار الكلام مشتعل الشيب في الراس ثم استدل بالاشتغال الى
 الراس لذي هو محل الشيب مبالغة وجعل الشيب ميمرا ايضا لما المقصود فحصل فيه مجاز ان احداهما لغوي حيث استعمل في النار
 للشيب وثانيها المجاز العقلي في الاسناد حيث استعمل في الراس الى الشيب وايضا ان الاشتراك عطف على قول ان المجاز فهو وجه
 لاولوية النقل والمجاز عن الاشتراك محال بالتفاهم عن خفا القرينة على خلاف النقل والمجاز فانه محال المناطبة لقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي
 على المعنى المجازي والاضحى بحقيقة كون ذلك المنقول فيه ان الاشتراك غير محال بالتفاهم عن وجود القرينة واما عند عدمها فهو المجازي ان
 انت تعلم ان القرينة مشروطة في المجاز فاذا اعدت تعيين الحقيقة للارادة بخلاف المشترك فانه لا يشترط القرينة فيه فمحال التفاهم فلو
 ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت متعارفة فهي اولي من المجاز بالاتفاق وان كانت الحقيقة متروكة فالمجاز اولي من الحقيقة بالاتفاق
 وان كانت الحقيقة مستعملة مع تعاقب المجاز اى غلبة في التعامل عند من لا يبلغ وفي التفاهم عند البعض فلو حلف ان لا يخل
 كما فحسب التفاهم يقع على المحم الا دعي وانما غير خلاف لاعتقال ففصيل المجاز اولي هذا عند الصالحين محمد والى يوسف ووجه
 تمسكهم ان المبروح في مقابلة الرابع ساقط عن وجه الاعتبار بمنزلة المجهوف فيك ضرورة ان تعلم ان غلبة احتمال المجاز لا يخل
 الحقيقة مبروحه لان العبد لا ترجح بالزيادة من جنسا دعي بهما الاستعمال فيكون في حال الشك وقال امانا ابو حنيفة والحقيقة
 اولي من المجاز لان الأصل اى حقيقة لا يترك لالابضرورة وهي كون الحقيقة متروكة وظاهر ان هذه الضرورة تنطبق فيما
 نحن فيه اذا الكلام في كون الحقيقة مستعملة مع تعاقب المجاز هو كالمجاز اولي اعمناى المجاز بلغة واصح في الكلام ولانه
 اكثر وجودا من النقل فيكون اولي منه كاللفظ حين دورانه بين المجاز والنقل يكون محمولا على المجاز اعلم ان الامر الداعي الى المجاز
 اما لفظي وهو ما يورث اللفظ حسنا غير ضيق المعنى وهو ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فالاول منه يقول قد يكون خصا لفظي فاعلم
 فترى ان يكون لفظ الحقيقة كذا كالتفريق بمعنى الرجل السخى والمرأة القوية القلب ولفظ المجاز غير كذا تقول اريد حاشا اوهلا حية
 للشعر بان لا يكون الشعر موزونا يستعمل لفظ الحقيقة ويكون موزونا يستعمل لفظ المجاز ومما في الدير كالتفريق في سر بها

بما أن الفعل واستقر المشتقات والامثلة فاعلم أن يوجد فيها بالتبعية وتكثر لفظ
 يحصل تجسيم بلفظ المجاز لا بحقيقة كقوله البدعة شرك الشرك أسجع فلو كان أسجع واليا مثل الواحد والحد فلفظ الأسد
 يستقيم في أسجع لفظ شجاع بهذا في التوضيح والمقابل كقول الشاعر ع ضحك المشيب أسجى من غير ما كان مطابقا لطلب
 والترصيع والثاني ذكره بقوله وقد يكون حصا من معناه بالتعظيم كاستعارة أسم إلى حنيفة حمة العذرجل عالم أو تحفيرة كما
 لمع وهو الذباب الصغير للمجاهل والترغيب كاستعارة ما للحياة لبعض المشروبات أو التزجيب كاستعارة أسم لبعض المطبوعات والتمثيل
 أو زيادة البيان أي حصا من المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك أيت أسديمي دين في الدلالة على الشجاعة من ذات
 شجاعة أو التوضيح في التوضيح أو تلمظ الكلام أي قد يكون الداعي إلى المجاز تلمظ الكلام فهو منصوب معطوف على قوله حصا
 لفظ كاستعارة بحر من المسك موجه الذمب لغم فيه بحر موقد ليفيد التخييلية وزيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التعميم
 أو مطابقة أي مطابقة الكلام لتعام المراد وهو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال بتركيب مختلفة في وضوح الدلالة وتغاير
 وجه الاستعارة بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدم جاعته عدمه وإنما يكتفى بالدلالات
 الحقيقية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم ومنوعا وخفا فاعلم أن قصد المطابقة لتعام المراد وتاوية المعنى بالعبارات المختلفة في التوضيح
 والحقا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتبدى لك ثم لما كان لقال ان يقول ان عدم حصول لدواعي المذكورة من الحقيقة مسلم لكن
 طريق حصولها من المجاز كما هو المدعى في غير المنع فانه لم لا يجوز حصولها من المنقولات وقوله وهذه المعاني كما قد لا تحصل من المنقولات
 لا تحصل من المنقولات وتحرير الدفع غني عن الشرح قوله ما بالفعل دلان المجاز في الفعل المشتقات فاسم الفاعل ولفظ اللفظ
 المشبهة وفعل التفضيل اسم الزمان والمكان والآلة بقبعية وقوله أي وقوع المجاز في المبادي كما يقال الدال ناطق فاستعير لفظ
 الذي هو المبدأ للناطق أو للدلالة التي هي مبدء الدال ثم استعير الناطق لاشتق للدال وكذلك المجاز في الأدوات تحقيق
 بعد الوقوع أي وقوع المجاز في المتعلق كاللام مثلا فيستعار أو لا لتعليل الذي هو متعلق معناه أي معنى اللام لتعقيب متعلق بقوله
 يستعار ثم بوسطتها أي بواسطة هذه الاستعارة استعير اللام له أي لتعقيب نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
 وحرثا فانه شبه ترتب العداة على الالتقاط بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم متعل في لم يشبه اللام للوضوطة للدلالة على ترتيب
 العلة الغائية الذي هو المشبه بفجرت الاستعارة أو لا في العلية والعرضية وتبهيتهما في اللام فصارت اللام بواسطة
 لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص بهذا ذكرنا في تعليق المرضي والمراد بمتعلق معناه أي معنى الحرف بالعبارة
 تفسير معاني بالحروف كما يقال من لا ابتداء وإلى الانتفاء وفي النظرية فمذاهبى الابتداء والانتفاء والنظرية ليست معاينتهما
 معاني بالحروف والالكات أسماء لا حروف قالان الابتداء مثلا مستقل والحرف غير مستقل والثاني باطل فالقدم مشترك على المعاني
 الابتداء والانتفاء والنظرية متعلقات معاينتهما أي معاني بالحروف من حيث تعليلية اسمها أي معاني بالحروف راجعة إليها أي إلى
 الابتداء وغيره ونوع استلزام هو استلزام المقيد للطلق أو معاني بالحروف غير مستقلة كالملاحظة غير حاصلا كالمشبه مثلا فهو ابتداء مقيد
 بخلات فهو مطلق الابتداء فانه معنى مستقل قال الامام فخر الدين الرازي رح المجاز بالدلالة أي على اعتبار امر آخر كالوصف
 بهذا في الحاشية لا يوجد في الاعلام ورد عليه المصنف تبعا لمحة الاسلام محمد الخزالي رح فانه يقول قد يدعى المجاز في الاعلام
 أي يتمثل بمتعلق في الحاشية استقوله من المصنف فانه يقول في مثل قوله لعل فرعون أي بطل موسى أي محق وكقولهم هذا سبوت
 أي جوى كامل كسبوت في النسخة قال غارة إلى المجاز الذي ذكره في أسحا شبيهة بقوله والجواب ان ههنا ليس مجازا بل بائنا

ولا يجب فيه قيام كل مقام آخر وان كان من جهة قلب صحة الخبر من العوارض يتصل عليه ولا بد ما عليه هل بين المفرد والمركب ترادف اختلعت فيه والمركب ان صح السكوت عليه فتأخر خبر وقضية ان قصد به الحكاية عن الواقع
 انما في خبر ما صدره ان لا تأخر عن قول ابي تمام شعرا ما من كرم الزمان في يحيى لم يحكي من بعد ان شئت واكتفى بك شئت بالجر
 المقصود في الخبر قوله نعم سقط المحلة مقام اللفظ السبع والمركب كبر دون نظم قوله ولا يجب ان قال المصنف في الحاشية
 على وجه صحة اقامته كل من المترادفين مقام الآخر في حال التعارض من غير ما مل المفرد او مقدر يصح اتفاقا ولا يجب اتفاقا
 في حال التركيب مع المال والممول او غيرهما من التعلقات فيجب بها اي اذا بسنده وارج كذا في الحاشية وهو الاصح عند
 ابن الحاجب راجح قيل لا يجب بل قد يتبع وان كان من لغة واحدة وآثره ليهيئنا وهي في المنهاج ومحمد الامام الرازي رحمه الله
 في الحصول قيل يجب ان كانا اي المراد فان من لغة واحدة والا فلا يجب بل يتبع اقوال الاخفاء في ان الذي لو كان نفس الصحة
 في الجملة اي في بعض المواد فلا يصور فيه خلاف نزع للاتفاق طيبا ولنجهل كل اختلاف وجوب الصحة ولزوما اي كليا متققا
 في جميع المواد فمن قال يجوز بها اي وجوب الصحة يستلزم انما اي الصحة ولو تضمنت كان الاقتناع لما تبع بالضرورة وهو اي المانع
 ما من اتفاقا جانب المعنى وهو باطل لانه اي المعنى واحد فيهما اي في المترادفين لا يلزم اختلاف والمانع من اتفاقا التركيب هو الاختلاف
 متفق لانه لا جمل لا يفتق اي في التركيب انما صح التركيب فاذا قصود والمترادفان سميان في هذه الاضافة والمال بهيات التوكيدية
 موضوعات باوضاع نوعية ولم يشترط فيها ان يكون المحكوم عليه ذلك اللفظ وغيره فالتركيب هو هو لا جمل فذلك معلوم من اللغة
 وجاهر الحكم بالامام الرازي انه لا يجب الصحة وان كانا من لغة واحدة فان صنات البديع قد تحصل ما صدرها اي احد المترادفين
 فقط فيصير ضم ذلك لمترادف في التركيب ان الامرا ما ربيت ان السجج يميل في قولك ما البعدا مات وما اقرب مات ولو قيل
 ما البعدا انقضى او اقربا هو مستقبل لقات سبع حيزا قصرة اضم من العوارض من اللاحقة للالفاظ ودون المعاني بامور خارجة متعلق
 باللاحقة تفصيله ان نفس اللفظ والمعنى في المترادف وان لم يتبع اقامة احد المترادفين مقام الآخر لكن صحة اضم يستلزم انما اللفظة
 معجرا من الالفاظ بامور خارجة عن المعنى واللفظ فيصح في بعض الالفاظ ودون الآخر فمذه لعارض هي المانعة من الاقامة في بعض
 المقام ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لا يقولون في موضع عا عليه في استعمال الدعا سبع كلمة على يقين النظر بخلاف الصلوة يعني كلمة على اذا
 اقترنت بالداء كانت للتضرع كما ان الامام عليه السلام لا يتقاع نحو داله وليست للتضرع اذا كانت مقارنته للصلاة ومن ظهر الجواب عن سؤال
 القائلين لجواب اقامة فان المانع في خبره ما ذكره لم يستدل من اتفاقا المعنى والتركيب انما صنات البديع كالتخمين والوزن وغيرهما فيقتضي
 ضم احدهما ومنع الآخر ايضا من موافقه كذا في الحاشية قوله بل بين المفرد والمركب على نفي اي نفي المترادف بين المفرد
 المركب نعم ليهيئ ان يتحقق اذ لا فرق بين اعدم وسلب الكون كذا بين الناسج المحوان المناطق وهل على مذهب الجهورية بين
 احدهما قولنا على اعتبار اتحاد النوع الوضع في المترادف في المفرد وضع شخصي في المركب وضع نوعي فاختلفا في تعيين نفي المترادف
 بينهما فانما قولنا لا للتفاوت بينهما اي بين المفرد والمركب لا لاجمال في المفرد والتفصيل في المركب هذا اي الثاني وهو حسن سديد
 بالنسبة الى الوجه الاول لان وضع المفرد ايهنا كوضع المركب يكون نوعيا كما في المشتقات فالقطع عرق الخرق بين وضعهما فادرك
 قوله ان قصد به الحكاية او الواقع المذكور في المتن هو الحكمي منته المشهور انما الحكمي من عبارة على النسبة كسجدة باي تحقيقا في نفسها
 اي مع حال النظر على اعتبار المعنى وفرض القاري من لانه اي كون الحكمي من عبارة من تلك النسبة كسجدة القائل هو الحق الذي في خبره

لنفسه لا يجب التاثير من الحكاية المحكي عنه بالذات بل كالحكي فيها بلا مقابله استل عليه ليقول ان الغافل المنسب له
 في خصوص الحائط العقل فيه مرتبة الحكاية ان كانت تلك النسبة موجودة في نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية اي في الحائط العقل
 وفي مرتبة الحكي عنها كانت النسبة المذكورة صادقة والا لاي مان لم تكن موجودة في نفسها بدون تلك الخصوصية فكاذبة فظالم
 والمفروق بين الحكاية والحكي عنها بالاعتبار هذه المذكورة متى قولهم المعتر في صدق العقود اي القضايا مطابقة نسبته اي نسبة
 العقود والذاتية اي الوجود في خصوص الحائط العقل النسبة الخارجية اي المستحقة في حد نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية
 تقرير المرام ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين شيئين بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذم لا يكون
 يكون بينهما نسبة شتوية او سلبية لانه ان يكون في ذلك لم يكن تلك النسبة هو الواقع والمخرج ونفس الامر بما لا يقتضيه في التعليق الاخرى
 وانما كان متوهم ان يتوهم ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية فكيف يصح تحققها في الخارج حتى
 يستقيم مطابقة النسبة للذاتية النسبة الخارجية اذا هو قوله والمراد بالنسبة الخارجية الخارج عن خصوص الحائط العقل الذي ينبغي ان يكون تحتها
 مع قطع النظر عن الحائط وليس المراد الخارج عن الشاع حتى يتم ذلك التوهم كمنه ليس له بالنسبة الخارجية فهو جهة لانه لا يتوهم ولم يتوهم هو
 العلامة القويحة والمحقق التفتان ان ان الخارج طرف نفس النسبة لا اى طرفا لوجودها فلا يلزم وجود النسبة في الخارج اما دريت ان الوجود
 الخارجى ما يكون الخارج طرفا لوجوده لا ما يكون طرفا لنفسه لانه في انه يلزم من كون الخارج طرفا لنفس النسبة كونه طرفا لوجودها فان قلنا
 لتعنى المذكور في قوله لا ما يتوهم الوجود ونفس سرور الذات في طرف ما خارجا كان وزعمنا لى من جعل الخارج طرفا لنفس النسبة لا الوجود بما
 يحصل له عند الاستيعاب لوجود النسبة ليس الا بالاعتنى المصدر المعبر عنه في الفارسية بدون تغيير النسبة في الخارج هو وجودها في كليات
 اى تلك الوجود عنها اى عن النسبة قيد اى في طرف ما يلزم وجود النسبة في الخارج وهو كما ترى فسقط الازاحة وبقى التوهم كما كان
 وما يقوم عليه راسا لتحقيق من الحق المراد المعنى بكون الحكي عنه صدق احمل فيه اشارة الى انها متحدان عند راس التحقيق في العقود اى انهما
 المحكية كونه الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية بان اى الموضوع هو المحمول بذاتى الموجبة وليس الموضوع هو المحمول بذاتى السالبة
 وهذه السالبة اشارة الى قوله بحيث يصح اه تختلف اختلاف نحو اى خصوصية المحمل على كل الذانبات كقولنا الانسان حيوان كقولنا الحيوان
 الذات حيث هى بمعنى تقرر الموضوع من دون اعتبار جهة زائدة وفي كل الوجود كقولنا الانسان موجود ويكون ان الموضوع خرج مبتداه الى الحال
 وفي كل ما و صاف بعينية كقولنا الجسم بعين كونه المحكى عنه ذات الجسم مع مبدء المحمول وهو البياض الحال فيه هذا التفصيل في
 التعليق المرصى وسبغى تفصيلا اى في محبت التصديقات ان شاء الله تعالى معنى قولنا زيد قائم في نفس الامر انه في نفسه على جهة سبغى سبغى
 لا شترع القيام عنه اى من زيد وان لم يكن ثم فافرض لا فرض والحكى عنه في العقود اشطية هو كونه النسبتين للتيار حد سبغى المقدم
 واخرهما في التالى في انفسها على جهة مباحصة الحكم بالاتصال في لفصلة او الانفصال في لفصلة وهذه السالبة اى السالبة لى بها
 صحة الحكم اه ايضا مختلفة باختلاف نحو الاتصال الانفصال من بيان لاختلاف الروى والعادى والاتفاقى فالكمى من لفصلة
 هو كونه المقدم بحيث لا يثار رقة وجود التالى لزوما او اتفاقا او صدق كذلك في لفصلة هو كونه المقدم بحيث يثار التالى او لا يثاره فلى
 اى على ما اتفق عليه راسا لتحقيق من التاثير الذاتى من الحكاية والحكى عنها استدله عليه ليقول ان الحكاية نفس مفهوم القضية الحقيقية
 حقيقة القضية بالصح ان تعليق به التصديق وهو الحكم عليه به بشرط كونه النسبة الرابطة متوسطة بينهما عارضة لها فليحجب رقة تعليق
 التصديق قائل كذا فى الحكاية والنسبة مستعبرة في مفهوم القضية والحكى عنه هو صدق اى صدق القضية وحى
 اى النسبة خارجة عنه اى عن صدق القضية لان صدق في الحقيقة امر كونه بحيث يصح عنه الحكاية بلا يجب ولا سلب في الامر كونه

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

والحق انه بحكم اجزائه ما نحو ذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة بحسب
فهي المحكي عنها ومن حيث تعلقها لا يفتاع عنها ملحوظة بقصد التحصيل المحكي به

كلمة ان وصلت شيئا باي بالخبر لاشتماله على امور متشابهة بالموضوع والمحمول ونسبة ثم ينزل على عدم كونه خبرا لولا انشغال المحكي به
للتغاير الذاتية بينهما اي بين الحكاية وبين ما يحكي عنها لما عرفت من ان النسبة داخلية في الحكاية التي هي مفهوم القضية وخارجية عن
الحكي عنها اعني مصداق القضية فالغاير بين الحكاية والحكي عنها بالذات لا بالاعتبار فظاهره ان ليس فيها نحن فيه كلام آخر ليكون مشارا اليه
بلفظ بلو حكما عنه فيقصو الغاير بينهما بالذات واذ ليس الحكاية بهنا فليس بالخبر فلا يكون في لك العقد صدق او كاذبا لما دعت اليه
بالصدق والكذب انما هو الخبر ليس الاستفهام لا التثارة وهو جواب آخر لذلك لا اتصال فاذا تحقق الزايد في حاشيته على الحكاية
الاجمالية التميزية من التحقيق ليدرك جواب تقديم المصداق اي المحكي عنه على ما هو اي المصداق صدق او كذب لا على ما هو الوصول والمراد بالحكاية
وهذا التقديم لا يعقل في العقد المذكور لان تقدم الشيء على نفسه في الوجود ليس من التحقيق ليدرك ان المحكوم عليه يتصله وتقرره قبل الحكم ما دلت
ان يحصل زيد تقدم على الحكم بالقيام عليه في قولنا زيد قائم بخلاف قول القائل كلامي هذا كاذب فان المحكوم عليه بالتحقيق هو ذلك القول
الذي يشار اليه بهذا وهذا العقد انما يحصل بتقرير بعد الحكم بالكذب على كلامي هذا فلا يكون له معنى محصل حتى يكون خبرا او انشاء فان لم
انه لو كان قول القائل كلامي هذا كاذب خارجا عن الخبر والانشاء يلزم خلوا الكلام عنها وهو كما ترى فان رجح القول الشارح وتضمن
فيما اي في الخبر والانشاء هو الكلام المحصل المفيد وذلك القول ليس كذلك فزوجه عنها غير مضر بل يجب خروجه عنها فان القول ما كان على
فرض الحال كلاما ما كان انشاء في صورة الخبر فلا يتصف بالصدق والكذب ليلزم العذر فانك وسوسك جنود الوهم بالانشاء
منحصرة في الامر والشيء والاستفهام وغيره واذ ذلك القول لا يصدق عليه واحد منها فكيف يستقيم كونه انشاء فاذا قد لبس
الطريقان المنع فنيا هو الانشاء الذي ليس في صورة الخبر هذا قوله والحق انه آه قد يقال في تقريره انما صدق هذا العقد
اي من حيث اللفظ من اوله الى آخره ولما ظاهرا من معنى كل واحد واحد من اجزاء لفظه بل لفظه في ذاته في الحكاية والموضوع
الحكي عنه بالتحقيق هو مجموع هذا العقد الملحوظ اجمالا فيلزم ان صدق الكذب حين الاحمال ومعرض الصدق هو الفصل فقط ما دل ان
صدق يستلزم كذا لان الكذب المحمول في المفصل ثابت للمجمل فلزم منه ان صدق الكذب في مرتبة الاحمال لا ان صدق فيه اذ لا منافاة بين
المفصل كذب المجمل فلا يلزم ان صدق واحدة بالصدق والكذب او التفصيل في التحقيق المحض ثم زيد في الشارح بقوله قولنا فلا انشاء
بالصدق والكذب النسبة التفصيلية للحكاية دون النسبة الاجمالية اعلى عنها فلا يتصور ان صدق ان صدق النسبة الاجمالية والكذب كما
او عاه المع فخرج المحذور فقرر من اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وفيه افاذه من المقتضى من ان النسبة السامية بالخبرة
محملة كانت او مفصلة من لوازمها الاتصاف بالصدق والكذب ظاهرا لان لوازم الشيء لا تختلف عنه ومن كان كاذبا ان صدق بالجملة
لا تنصف بالصدق والكذب المفصلة تنصف بهما فتداني بيتان غظيم لا يقبل العاقلون ان تنحصر علانا ان كذبنا وحيث
آخرهما المصنف الذي هو من وصف المحكي عنه ويقابل الصدق بمعنى الحق عبارة عن عدم كون الواقع مطابقا بفتح له هو الذي هو
واقعا لا الضمير ارجع الى الوصول واما الصدق بمعنى الحق فهو عبارة عن كون الواقع مطابقا لما هو واقع له هو الذي هو
لما هو واقع له يستوجب عدم مطابقة ذلك الواقع لوجه التماس ان لفظا علة من الطريق فاذا طابق ذلك الطابق في ذلك اقلها
ليكون المطابقة من حيث اصله فكيف لغير صدق العقد الفصل الذي هو مرتبة الحكاية مع كذب الواقع الذي هو المحكي عنه والاي لم
عدم توافق العقد والواقع وهو كما ترى واذ لم يتم ذلك كذا الصواب في جواب من سأل عن كذب الواقع ان كان كاذبا بالصدق

فان كل كمال محسوس فكلية ونظير ذلك قولنا كل جسد له فائدة من جسد
كل جسد فكلية هو محكي عنها فكل من فائدة جذر اصموا الا فانشاء منه
اخرى وهي وقتي وتزيج واستغناء وغير ذلك وان لم يصح فمناقص تفكيدي وامر به في غيره

انما نحن في هذا العقد كاذب الانتظار المحمول الذي هو كاذب من غير الموضوع وهو العقد المحمل بنا تدليل للانتظار على انها هي الصدق والكذب
من فنيون ان نسبة التفصيلية الحكيمة لامن صفات نسبة الجملة المحكي منها فلا يصح ان يقال للعقد المحمل انه كاذب لعدم النسبة التفصيلية
فيه قولي بهذا الانتظار المحمول الذي هو كاذب في قول القائل كلامي هذا كاذب غير مستلزم صدقة لان الصدق والكذب كلاهما
يرتضيان عنه ولا مشاحة في هذا الا لتمام لوازمهما وليس هو محله غير محتمل اما قلت ان الانتظار يرفع عنه الصدق والكذب كلاهما
هنا انت لو اذنت العفانة ببيدك لم يرتب من هذا الجواب بعد من العيوب فاذ اذا كان العقد كاذبا كيف لا يكون المحكي عنه
كاذبا لا اعتراض بالتاكس في المطابقة فعدم مطابقة العقد يوجب عدم كون الواقع مطابقا ففكر قال المصنف في الحاشية هذا الى الجواب
الحق المذكور في المتن كما انه جواب عن اشبهة هو صيغة كذلك جواب عن جواب الحق الدواني روح ايضا نحن نزيه المعنى بانه ثابت
المعاينة بين الحكاية والمحكي عنها بالاجمال والتفصيل ونفشا انكار الحق الدواني بالخبرة ذلك القول انما كان عدم الحكاية واذا وجد
الحكاية فمضار عدمه سواء منشورا ويكون القول المذكور خيرا بل لا ريب كما في قولنا كل جسد مستأيد لا يابطل جواب العلامة الدواني و
التوبة لجواب المصنف فانه من جملة جزئيات هو متوقفة لان ذلك القول ايضا محمل على ملك ان حقيقة الامر هو انها لا صفات كالكذب
ولما كان ذلك تعالى متصفه بجميع الكمالات فاعلم ان من ابي حامد كان انما هو محمل لتعالى فثبت كون قولنا كل جسد مستأيد
في هذا العقد اي قولنا كل جسد محكي عنها والفرق بيننا بالاجمال والتفصيل وانت خير من يعين لما ذكره الله في الحاشية بانه لا يتوقف
اي على جواب الحق الدواني فان الحق انما اجاب عنه اي عن الاصل المذكور على تقدير جعل الموضوع انما لا يثبت انما
بلفظ هذا التقدير العقد تفصيلي لا اجمالي فاذن يكون العقد تفصيلي هو المحكي عنه وكان هذا العقد هو الحكاية ايضا فلا تعارض بينهما
ومعنى على ذلك التقدير بناء على الاصل على هذا كما ان جواب المصنف ابا عن جواب الحق الدواني كذلك ينجح ابا عن اصل الاصل
فانما اجاب عنه جواب الحق الدواني انما ليس بغير فائدة اشارة الى ان النسبة التفصيلية لا يمكن التمييزنا بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم
المحكي كما في اطراف اشترطية فالاشارة بلفظ هذا الحكم عليها هو لا يمكن الا بالملاحظة الاجمالية لما دعت ان الاشارة بهذا
انما تقع في الآن وبذات ان تقع في زمانات كثيرة فمفصلة في جواب المصنف بانه ثابت الخاتمة بين الحكاية والمحكي عنها بالاجمال
وتفصيل قوله فالحال لا اشكال آه من جملة تقرير ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يترك فيها اي في هذه الساعة
الا بهذا الكلام فهو مفرد من افراد موصوفه لما كان يشاركه من موصوفه فلو اننا ضربنا عن قولنا كل كلامي في هذه الساعة فهو مفرد
او موصوفه الا هذا قصد في موصوفه كذا هو الجواب عنه فالحال الاول المحكي عليه الحاشية في الاقي ليس ان نفس هذا العقد انما يكون مفردا موصوفه
حيث ان طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قديمها اي في قديم كان مع عزل في قطع النظر عن خصوصية اي خصوصية القيد اي محض فانه تفسير
خصوصية محكي اي في احد خصوصية المحمول اي كاذب وان قيل قولنا كل كلامي في هذه الساعة فهو مفرد ذلك اي خصوصية المحمول مناهي خصوصية
الفردية وليس الكلام في هذه الساعة مناهي خصوصية المحمول مناهي الفردية وهو عبارة عن تسمية الماهية النوعية الشخصية بما في
كان ما بالخصوصية السلبية المكونة الى شخص بل سلبية ما هو في الانون انما هو في الفردية لا خصوصية اي محكي
الفردية اذ اعتبار خصوصية غير متباينة مع الفردية وانما استلزام الصدق والكذب بالنظر الى خصوصية المحمول هو كاذب ولا

على من هو متعبد به
انما قال في كل يوم
انفسه لا يرد عليه
صادق غير قابل
بدرجته لا يرد
انفسه كذب فصدق
محكي عنه كذا
بالحكم المحكي انما
منه

فصل المفهوم ان جود العقل اكثر من حيث تصوف كل متنع

[illegible][illegible]

كالكليات الفرضية أو كالأول واجب والممكن ولا فجزئي فحسوس الطفل في
مبدأ الولادة وشبه ضعيف البصر والصور الخيالية من البيضاء المعينة كلها جزئيات

أحوال هي مفقودة في الجودات ومقصدة بالماديات وقد يكون علم الجزئي بعنوان كلي لا يطبق في نفس الأمر إلا على ذات مخصوصة متخضعة كما في الكثرة
زيدا مثلاً بأنه إنسان مخصوص لم يطول بل بضع اللون ابن فلان وغير ذلك من القيود وكونه ساكناً في البيت أو الطفل في هذا المفهوم أي كونه إنساناً
مخصوصاً عالماً الخ وإن كان صليته مما لا ينطبق في الوجود بحسب الواقع الأعلى زيداً وحده لكنه أي ذلك المفهوم كلي نظراً إلى مفهومه مع عزالته
عن الواقع فأدراك الجزئيات ما يهيك كانت الجزئيات مجهزة بجزئيات يكون ذلك إدراك من القبول أي القبول الثاني لهذا القول وقد يكون الجزئي
كلياً فاحسب أي حصة الجزئي في الكليات الحقيقية لا يتبين بناءً على أن الكلام في الارتسامي دون الحسوس كذا في الكاشية فديان في تطوره
على الحقيقة المذكورة أن تعين بطلان على معنيين الأول الذي هو مناط الجزئية والثاني بامنية بقوله غير أي غير التعيين الذي هو مبدأ الاشتداد
عما عداه وهو أي التعيين الذي هو مناط الجزئية كونه بحيث ينتج فيه فرض الكثرة وهو أي أين مطعون بالمعنى الأول يحصل من إدراك أي الإدراك لا الحس
ويطعن ذلك التعيين الصور الذهنية دون الإيمان الخارجية والدليل على هذا الحق قوله فإن الحمل والأنطباع على كثيرين المستعبرين في الكلي وابقاها
أي عدم الحمل عدم الأنطباع على كثيرين مما يشاهد الحمل والأنطباع وهذا هو المستعبر في الجزئي فإن إقبال بين الكلي والجزئي هو تعادل الحس
والملكه مشان الصور الذهنية فقط لا أي ليس مشان الاعيان الخارجية والثاني أي المعنى الثاني في التعيين الذي هو عبارة عما هو مبدأ الاشتداد
عده يحصل بالوجود الحقيقي سواء وجد مدرك ولم يوجد وسواء ادرك ولم يدرك للاعيان ولما في الأدان من الصور العلمية فإن كل وجود جزئي
متميز في نفسه عما عداه وكذلك صورة علمية إلا أن الأول ممتاز لخواص خارجية والثاني لخواص ذهنية فتفكر تفكراً صادقا وتبدل بتدبرا
فانما قوله كالكليات الفرضية أنه لكل ثلاثة سحان هذه المعاني الثلاثة ذكرها الشيخ في الأبيات اشتداداً ما بامنية بقوله فيقال لما
أي المفهوم يصدق على كثير بالفعل وهذا المعنى ليس مل في باب القضاء والاشغال الكلي الذي ينتج صدقه بالفعل كالكليات الفرضية ولا الكلي
الذي يمكن صدقه ولكن لم يخرج إلى الفعلية صلاً كالانقضاء ولا يمكن صدقه وتخرج إلى الفعلية ولكن لم يوجد منه إلا فرد واحد كاشق ثانياً
ذكره بقوله ويقال لما جازي أن يصدق عليه أي على الكثير وهذا المعنى يستعمل في الفلسفة الأولى والثانية ما أورده بقوله ولما لا
نفس الصورة من فرض أي تجوز المشتركة وهذا هو المستعمل في صناعة الميزان وكيفية الكليات الفرضية بهذا المعنى أي بالمعنى الثالث
فإن نفس تصور ما تجوز المشتركة ليست كطبيعة ما يقع الأول لعدم صدقها على فرد بالفعل فضلاً عن الصدق على كثيرين بالفعل ولا بالمعنى الثاني
فإنه لا يجوز حملها على كثيرين قوله فحسوس الطفل أنه جواب سؤال مقدور هو أن الصورة الخيالية إما صلبة من البيضاء المعينة لموجود في
الخارج إذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبدل لناظر والشيخ بالبلاء لم يوجد وحدة والما، لهلة السحال من بعيد لصعيف البصر فانه لا
بين الكثيرين عند الذين آما قبول الصورة الخيالية من البيضاء المعينة لا اشتراك فغنية عن البيان واما قبول الشيخ المذكور ذلك لا اشتراك
فلان عقل ضعيف البصر يجوز صدق الصورة التي يظن أنها لزيد أو عمر أو بكر على كثيرين وكذا حسوس الطفل في مبدأ الولادة قابل للاشتراك
بين الكثيرين أو هو أي لطفل نقصان جواسه لا يقدر على اخذ الصورة المعينة عن المادة فحسوسها ثم في خيال أي خيال الطفل صورة
لا يميز الطفل بها أي بصورة أباه وامه عن الغير قال الشيخ في الشفاء أوله في رسم في خيال الطفل هو صورة رجل عامرة من غير أن
رجل وهو أبوه عن رجل ليس بآباء أو امرأة هي أمه عن امرأة ليست هي أمه وكذلك إذا حضره الأب أو أمه أو أخوه أو غيره من
أيضا فيكون الصورة إما صلبة في خيال الطفل من تلقاء نفس المشتغل بملقه على كثيرين وهذا معنى قوله فيطبق تلك الصورة على الكثيرين
فتصير كلية مع أنهم عدواً من الجزئيات فتنقض تعريف الجزئي جميعاً وتعرف الكلي شعراً وأجاب عنه للملكه بان المراد صدقاً أي

لان شيئا منها لا يجمع من العقل تكثرها على سبيل الاجتماع وهو المثل

صمد بقا على تلك التفرع على وجه الاجتماع فالصورة الخيالية من البهية البهية وشيخ ضيف الصورة محسوس النفس لا يميز بين
 على الكثرة البهية وان حوزة على سبيل البهية وهذا ليس بمراو في تعريف الكلي وهذا معنى قوله دون البهية والسرود وهو المتحقق
 بما قيل ان كل ما هو متحقق الدواني في شرفه للتمديد مجيبا عن النقص على تعريف الكلي محسوس النفس لان النفس لا يملك الكثرة صلاها
 يدرك شيئا واحدا فليس له تجويز صدق تلك الصورة على الكثرة فان هذا التجويز متفرع على اولاكم الكثرة فاذا لم يدركها النفس فاني ذلك
 التجويز بل تلك الصورة من حيث هي عند هـ اي عند النفس غير قابلة لما اى للكثرة فهو من تعريف المزييف هو المتحقق المزدوي في حاشية
 شرح التمييز الجلالى انه لا بد من الادراك الكثرة بل سواء ادركها احدا لا ولا تتحقق بل سواء تحققت ام لا في الانصاف بالكلية ليست الكلمة
 بالقياس الى شخص دون شخص لو كان مناط الكلية على ادراك الكثرة لزم اختلاف الكلية والجزئية باختلاف الاشخاص والتتالي بل ان المقام
 مثله اما الملازمة فيما نهان النفس لما لم يدرك الكثرة بل انما ادرك شيئا واحدا فيكون الشئ المدرك لم جزئيا واما ذلك الشئ بالنسبة
 الى غير النفس الذي هو يدرك الكثرة فيكون كليا اذ هو صورة من شأنها ان يميز العقل صدقها على الكثرة ثم تحقيق المقام ان تعريف النفس
 محسوس النفس يكن بوجوهين احدهما ان النفس يجوز صدق الشئ المدرك من ابيه على الكثير من الاشخاص فيكون كليا مع انه جزئي فتبين ان
 الشئ المدرك للنفس صورة من شأنها ان يجوز العقل صدقها على الكثير ولو كان عقل غير النفس فيدرك كونه كليا مع انه جزئي كونه صورة مرتبة
 في الجواهر اسد الجواب عن التقرير الاول ان النفس لا يدرك الامور الكثرية حتى تجوز صدق الشئ عليها بل انما يدرك شيئا واحدا وان كان
 ان النفس انما تجوز صدق تلك الصورة على الكثير على البدل لا على الاجتماع والمتحقق الدواني افا والتقرير الاول فاجاب بالجواب الاول هذا
 فانهم على مناط اى مناط الكلية ان يكون المفهوم في نفسه صالحا لان يصدق على الكثير فان سوك جود الوهم بان ينقص بالصورة
 الخيالية من البهية البهية غير متجزئة جواز ان يكون البهيات الموجودة في الخارج متفادته عند احسن الصورة الخيالية الماخوذة من تلك
 البهيات لا تصدق عليها فانه بما افاده اشرار بقوله ثم انطبق الصورة الخيالية على الاشياء الخارجية انما هو اى الانطباق اذا كان
 متشابهة عند احسن المتشابهة واما انطبق الصورة الخيالية على الافراد البهية دون الاشياء الخارجية فيجوز في الصورة الخيالية كلها
 تشابه كانت عند احسن ومتفادته وذلك لان كل ما يدرك في الخيال فلهوهم باتخاذ الصورة ان يختص مثل في الكل والموافاة
 وغيره من الاعراض فيجوز في الصورة الخيالية الاشتراك البهية الى بين هذا الخيال الموجود في الخارج اذ بين الخيليين في كل خيل توهم فبدا
 الانطباق على الكثرة هو التجريد عن المادة والخيال اذ اخذ الصورة من الموجودات الخارجية مجردا اياها بخروجها فيصيح ان تصدق على الكثرة
 وكذا الوهمية اى كذا انطبق الصورة الوهمية على الافراد البهية انما هو اذا كانت متشابهة عند احسن اى انطبقا على الافراد البهية
 فيجوز في الصورة الوهمية كلها بل لا تتحدوا اى تجرد الوهمية عن المادة تجردا اى تجردا تصا بالنسبة الى العقل فيجوز الاشتراك به لا كان واجبا وانما هي
 فتوزع لا لا تتحدوا حقيقة حتى تحقيق المقام ان المدرك بالسطح لقائته بالمادة وهو انضمام اى ارضها من الارض الوضعية والكل غير اني ايهن
 متعلق بالمقارنة بل هو بالحق المدرك بالسطح البهية فانه عن الشئ مطلقا اى هو انما على سبيل الاجتماع او ابله فان مثلا البهية ومنع ان يكون
 والكثير من مقاربة المادة وهو انما انما المقارنة في تلك المقام في مدرك السطح حقيقة بوجه منع الاشتراك بسببية والبهية كليتها واما المقام
 الحاصل من التجريد عن المادة فانه انما انما حقيقة بوجه منع اشتراك المدرك في البهية على وجه الاجتماع دون اشتراك على وجه
 فان حاشية المدرك بالسطح البهية حشرية في التجريد فاما ان فيها التجريد والاشتراف ان جواز ان لا لا اشتراك فيها جواز مد الاشتراك
 غير متعلق بالاشتراك البهية بل هو ان لا لا اشتراك في جميع فم شرح في بيان الاربعة فم شرح في بيان الاربعة فم شرح في بيان الاربعة فم شرح في بيان الاربعة

لوحاق مثل الالين والوضع وغيرهما على اى مع اشترط ان يحضروا اياى بحضور المادة بعينها عند احس الظاهر فلا يكون من عثمت تلك الصورة
على تقدير قبولها المادة فان احس المشترك لم يزرع الصورة ترعا حكما بل يحسج الى وجود المادة في كون تلك الصورة موجودة في موضع تقييدية
علاقة وضعية اى مقسومة الى الوضع الخاص بينهما اى بين المادة وبين حامل القوة اى ما اشترط في الاحساس حضور تلك المادة بعينها
لاجل ثبوت العلاقة وضعية بينهما وبين حامل تلك القوة واما حاصل الابدنى الاحساس من ان يكون تلك المادة على وضع مخصوص من مباحة مخصوصة من حامل
تلك الحاسة بان يكون محاذية كدونه في موضع نسبة ما منه بينة وبين تلك المادة لان اخذ القوة اى ما منه يتوقف عليها ضرورة انه اذا بطل تلك النسبة
بطل ذلك لاخذ كذا في بعض الاشياء على كذا من عطف على اشترط ان يحضروا اياى عوارض المادة المتصلة به اى بالمادة وفي التخييل اى بخيل وجو
خرات احس المشترك تجريد آخر سوى التجريد عن المادة عن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة الى المادة اى اى جارية على التخييل تجريد عن نفس المادة اى اى
وتجريد عن العلاقة الوضعية واما الاكثاف بعوارضها المتصورة فباقي كما كان اذ الصورة المكتنفة بتلك اللوحات بعينها من الالين والوضع وطريقا
متشككة في تخيل مع قبولها المادة عن احس الظاهر حتى اتوهم اى الوهم فعمله ادراك المعاني الجوهرية القائمة بالصورة المحسوسة مثل هوكل الشاة
عداوة الذهب اذا شابه تجريد آخر غير التجريد الذي كان في احس المشترك والتخييل في الوهم ثم تجريد التجريد عن عين من المادة اى اى تجريد
عن العلاقة الوضعية وتجريد عن الصورة المحسوسة او دركات معان غير محسوسة كالعداوة والصدقة المتحققة بين الشخصين او دركات الوهم معان غير
محسوسة متضمنة باشئ الجزئي الموجود في المادة ولكن على اشترط ان لا مقدار تمام اى مقارنته المعاني للصورة المحسوسة اذ الوهم لا يكون مدركا بالظهور
بل فاما درك الوهم بشئ من تخيل وفي التمثل تجريد تام بزرع الظواهر اى العوارض المادية اى تجريد الماهية من حيث اى فلا يمنع التمثل من
تجريد الاشتراك على وجه الاجمال وهو اى تجريد الاشتراك الاجتماعى على وجهه اى يكون الكلى عبارة عما لا يمنع من تجريد الاشتراك على وجه الاجتماع يظهر
ان الفرد المنتشر يطبق على تخون بالاشتراك العقلي ووجه الظهور ان الكلى لما كان عبارة عما لا يمنع من تجريد الاشتراك بين الجزئين سلا وجو
الاجتماع فلا يمنع من ان يندرج ماعد الكلى تحت الجزئى لما تلى عليك ان المفهوم منحصر في الكلى والجزئى فاجزئى اى عبارة عما لا يجوز العقل لتكثف
فيه اصلا لا مجعولا بل لا لاني نفسه ولا باعتبار العقل كزبد مثلا واما عبارة عن الفرد المنتشر كالأخوة فلم يكن للفرد منتشرا متشعبين ان يطبق حصر المفهوم في
الجزئى لان الفرد المنتشر لو كان منحصر في الفخا الاول مثلا لكان الفخا الاخر كذلك الفرد خارجا عن الكلى والجزئى وبكذا لو كان منحصر في الفخا الثانى
كما لا ينبغي فلو كان نحو يكون الفردية لا على التعيين معبوفى مفهومه وهو في نفسه اى محد ذاته يصلح اشتركة على وجه التبادل كحيوان اى مفهوم القوة
مضافا الى مفهوم جنس طبيعى وان ما يعنى مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم نوع طبيعى فعنى انسان ما انسان واحد بالعدد كاشناسان كما
يمكن في نفس الامر ان يكون زيدا او كبيرا وغيرهما محسوس الطفل من هذا القبيل اى من قبيل الفخا الاول من نحو الفرد المنتشر لانه لانه
محسوس الطفل يصلح في وجوده اى شخص كان فان الطفل ينقص ان حصة المشترك لا يقيد على اخذ الصورة بخصوصها من الخارج
بان ياخذ صورة الابل يميز من صورة غيره ونحو ما يكون عند نفس متعينا فانه لا يصلح ان يكون غير هذا الواحد المعين فهو في نفس الامر
الماز يدوم وغيره لا يصلح ان يكون كاشناسان كان من هذا لانه يصلح عند الذهن ان يكون اياهم صلوحا ما شيا عن اشكك التجويز
الذهنى وهذا معنى قوله وعدم تعينه عند الذهن وهو لا يصح في نفسه على كثير من لكونه متعينا في حد نفسه باقى وجهه كان اى سواء كان
ذلك الصديق على سبيل الاجتماع وعلى سبيل البدلية لكنه يصلح للصديق على كثير من على وجه التبادل عند الذهن صلوح اشك
والتجويز الذهنى لا الصلوح الوائى كالصورة اى الخيالة من البينة المعينة فانها عبارة عن هذا الشخص الجسماني الخيال الى المعين ولا يصلح
ان تكون غير الالهة تصلح عند الذهن ان يضاف اليها معنى آخر يشكك الذهن لالان الامر في نفسه صالح له والاشك اى حاصل الضعيف
بصرفه الضعيف بغيره رى الشخص المعين كزبد مثلا بالصورة المشبهة بان يكون زيدا او كبيرا او غيره فمحسوس يقبل الاشتراك عند الذهن

ههنا شك مشهور وهو ان الصورة الخارجية تزيد والصورة الحاصلة منه في ذهانت
طائفة تصورهما كلها متصادقة فان التحقيق ان حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا باشباهها وامثالها فلك الصورة متكررة

نذ الذهن على وجه التبادل واما في نفسه قابل له لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البلية لان حواسه وان كانت ناقصة لانها
تبلغ غاية نقصان كحواس الطفل وفيه فافهم واجع الى التطبيق المرضي واليه اشار بقوله ففكر قوله وههنا اى في اعتبارها اكثر من
تعريف الكلي شك كونه شك ادورده العلامة الرازى في شرح المطالع انت جدير بان الشك بالهوية الخارجية بصورة
يد بان طائفة تصوره وحصل في ذهن كل واحد من صورته فيصدق على كل صورة من الصور التي في اذهابان طائفة هذه صورة
يد بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ظهور كليتها بالتحقق اكثر من مجي مع انها جزئية فانقص تعريف الكلي متعاد تعريف الجزئي
متا غير متصور نظر الى ان القسم الكلي والجزئي هو المفهوم فالكل عبارة من المفهوم صادق على الكثيرين جمعا واذ ليست تلك الهوية
خارجية بمفهوم فكيف يتحقق بها تعريف الكلي فلاح ان ذلك الشك مغالطة فان توهم ان المفهوم عبارة محصل في العقل ويخفى ان
جزئي فانه ليس محصل في العقل بل في الآلات فكيف يستقيم جعل المفهوم مقسما اتج بان سنى قوله في العقل عند العقل ويوشك
لجزئي قطعا ثم يشتبه على ان المقسم هو المفهوم بقول الشيخ قال الشيخ الرئيس الكلية ليست هى المطابقة مطلقا اى سواء كانت
مطابقة الذات او مطابقة المفهوم بل مطابقة المفهوم كقوله كلها متصادقة اذ قول ليست للاستفهام لا لالكلام لا للهوية
العينية اى الخارجية متناظرة بحسب الهوية الشخصية وكيف وختلف نحو القيام اى القيام العيني او الذهني والوجود اى الوجود الحقيقى
والذهني ليجب اختلاف الشخص فلا اتحاد ولا حمل تقريره ان الاشخاص الذهنية والخارجية امور متعددة متميزة في الوجود فلا يصح
على شئ منها على الاخر اذ حمل عبارة من كون المفهوم المتعديين بتعيين في الوجود فحيث اتى الاتحاد انتهى الحمل فكيف يصح
قول الشك كلها متصادقة وتوضيحه على ما في الحاشية ان كل ما هو حاصل في ذهن زيد مثلا وكشف بعوارض مخصوصة مستترية
على نحو حصوله في ذلك الذهن يمتاز عما هو حاصل في ذهن عمرو وكذلك وبالعكس بالجملة تعدد الوجود يوجب تعدد العوارض الشخصة
تعدد ما يوجب تعدد الهويات ففى متباينة لا يصدق شئ منها على الهوية الاخرى ولا على الهوية الخارجية انتهى ثم لما كان لتوهم
ان توهم ان مسلك التحقيق هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباهها ولا ريب في ان هذا المسلك يقتضيه الاتحاد في شخص
جذني والذهني فيصح الحمل بينهما لتحقيق مناطه فبطل قولكم ان ندين لشخصين متغايرين فلا اتحاد ولا اى ازا به بقوله وما يرام اى
بقصد حصول نفس الاشياء ليس الا حصول ما هيته المجردة عن المادة وعوارضها في العقل وحصول هيته المكتشفة بالعوارض
لما دية مع التجرد عن نفسها اى نفس المادة عند الاحسان التحصيل والتوهم كقول المكتشف للعوارض الخارجية مرجع الى مرجع انها خارجية
عينا متشابهة فيها اى في العقل والاحسان التحصيل والتوهم كقول المكتشف للعوارض الخارجية مرجع الى مرجع انها خارجية
حصوله في الذهن لا يلزم حرق الذهن في حقيقة حصول صورة النا - واصل في الذهن التالى طاقا مقدم متساو على اى المكتشف به من الوجود
يشبهه كذا كذا حصوله في الخارج واللا يلزم ترتيب الآثار الذهنية كالانكشاف والفرح والحزن على حال خارج كذا بل من عند تصور به
الخارجية الاستيعاد الكلية لئلا يتم بقاؤها في شخص الذهني اى كل ما كشف تلك الهوية الخارجية عند الشخص خاص في الذهن بل في الوجود والهوية الخارجية
فكيف يحصل الاتحاد والتصادق بين الهوية الذهنية والخارجية قال المصنف في الحاشية تاييدا لقوله للشك لال الدالة على الوجود على
اى الذهني منها انما يحكم بموزة تهيئة على الوجود في الخارج حكما متصادقة وثبوت شئ في شئ وثبوت المثبت وليس في شئ في شئ في الذهن

بمعنى المطابقة للكثيرين ان كل ما سبقه المخصوصة التي لا تكون تينة وبين غير من في قوله تعالى في الحاشية فاذا تعقلنا ازيد من هذا حصل في
 اذ ما يتاخر من كل هو بعينه الامر الذي يحصل فيهما اذ تعقلنا غيرنا معينا واما في صورة تعقلنا لما فرادنا حقيقة من نوع واحد فكل ما حصل من تعقلنا
 منها امر متجدد فاما اذ اراينا زيدا وجرنا عن شخصه حصل منه في اذ ما تعقلنا الصورة الانسانية لمرأة عن اللوح والاذ اراينا غير زيدا وجرنا ذلك بغيره فاما
 لم يحصل منه صورة اخرى في العقل مغايرة للاولى كذا في بعض الجوانب فاذ اهتمر مع ما اى مع المطابقة للكثيرين في ان كل ما هو مطابقي لصورته لا يتاخر
 مع الجزئيات في الوجود بمعنى كون تلك الصورة تعصا على العمل على الاذوا والكثير في تلك ايضا اى لا يكون الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بل على
 للاتحاد المذكور من اوصاف الامور الذهنية بما هي مكتشفة بعوارض ذهنية عند المؤمنين بمصداق الحقائق فان كل ما ليس في تعقلنا تلك الصورة
 محلا لتفسير المطابقة مع ذلك الاتحاد اى صيرنا متباينين لصورته للاتحاد المذكور واذ هو محمل ظاهر ان الصورة الشخصية للذهنية يتبين
 حلها على كثير من امان فكره لى يحصل الحقائق وامننا لاشباح فقد قصر على المعنى المذكور الكلي اى المطابقة لمعنى اتحادها والاتحاد هو ذلك
 المتكرر الى القسائم ليعلم لعلوم كليها بها اى بالكلية لان معنى المطابقة على ما ذكرنا بقاصداق على كليها فاشيخ مطابق للكثيرين في كل شيء
 ممكن شح عليها دونى اى شح فاذن يكون الكلية صفات كل من العلم والعلوم ثم اذا تكلم عليك ان محروضا الكلية هو لعلوم اى الصورة من حيث
 وان كانت الصورة معروفة لها على احتمال ضعيف فعلم ان محروضا الجزئية ايضا هو صورة من حيث هي لان التقابل بين الكلي والجزئي هو
 العدم والملكية فان الجزئية لكونها عبارة عن وجود معين نحو مخصوص ملكة والكلية مدعيا بان تكون عبارة عن عدم ذلك معين كغيره
 يكون من شأنه ذلك التمييز المخصوص في المتصفا بالكلية لانه وان يكون صالحا للاتصاف بالجزئية وليس هو الا الصورة من حيث هي فلاح ان اتحادها
 هو تلك الصورة وهو معنى قول الشارح والتقابل بين الكلية والجزئية بالعدم والملكية كما هو المشهور بين الجمهور فالجزئية ايضا وصفت
 كما ان الكلية وصفت لأمور الذهنية بما هي وهى المعلوم والحق ان الاختلاف بينهما اى بين الكلي والجزئي هو كالتباين نحو الادراك كما سبقت
 من ان الشئ المدرك بالحواس في ايدى دنيا كلى والمعرفة عن الكلية والجزئية حقيقة نفس المعلوم واما العلم فهو علمه للاتصاف بها وان لم اى
 من اجل ان محروضا الكلية والجزئية نفس المعلوم لا العلم قبل ان مرجعا نفس الشئ وهى المعلوم بلا مقلية تتحقق الكثرة وادراكها معنى لا يلزم في
 اتصاف المعلوم بالكلية تتحقق الكثرة في الموصوف بها واثبت ادراك الكثرة في ذلك للاتصاف بها هو التميز من التعيين لخاصة فلو فرض علم
 تتحقق الكثرة في مفهوم ما عدم ادراك لما كان ذلك المعلوم موصوفا بالكلية ولم يكن جزئيا لما يشتمل على المذنية وحل به اى ان المعرفة حقيقة
 هو المعلوم واما العلم فهو علمه للاتصاف لان الكلية والجزئية صفتان للعلم حقيقة هو مراد المصنف رحمه في الحاشية المتفردة عن اى من المصنف
 الحاشية على قوله وقيل صفة العلم حيث قال المصنف وذلك اى كون الكلية والجزئية صفتين للعلم لا لادراك اى انها بعينها وهى كذا في بعض
 وان كان جليلا لنظر الحكم بالاولى اى يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم ثم شتمل على حقيقة به سبلا والاول بقوله فان الشخص الذي عليه الادراك
 انما هو نتج الادراك وهو الاحساس لا يتحقق مادريت في درس المسالك ان الشئ اذ علم باس يكون جزئيا واذ العلم بالكلية يكون كليا فاستبان
 ان مناطها هو العلم فيكون متصفا بها بالذات وهذا ما يدل على اشتراك الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئى فان علم
 تقرير المرام على ما في بعض الجوانب ان قول الحكماء بحسب المعنى المتبادر فاسد لاقتضاء عدم علم الواجب تعالى ببعض المعلومات لوجوده وهو
 من حيث هو جزئى تعالى اى انه تعالى يقول الظالمون علوا كبيرا فان علمه اذ ان تعال يعلم الكليات والجزئيات جميعا فنو تعالى يعلم الجزئيات كجزئ
 من المتعقل لا يجوز ان لا احساس لكونه تعالى منزها عن الآلات الجسدانية وحيلة الكلام انه لما لم يكن للو جب تعالى وقدر تلك الآلات
 فكان علمه تعالى لجميع الموجودات علما تعقليا وهو مناط الكلية وهذا معنى قوله تعالى يعلم الواجب تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اى يعلمها علما
 تعقليا لا علما حساسيا فلا تضيق عليهم كما لا يخفى ثم عز عن ذلك الاستدلال بقوله تعالى لا ادراك لى لا ادراك الا حساسيا فخص

وقد يفر لكل من ذلك تحت كل آخر ويختص بالاضافي كالاول باحقيق الكليات ان تصدقا كليا
فستساويان والا ففقدان كان كليا مستبائنان وان كان جوهيا فاما من الجانبيين فاعلم
واخص من وجه او من جانب واحد فقط فاعلم واخص مطلقا كالمسلم ان نقبض كل شيء رفعه

الكل والاسباب ليس تصور الجزئيات بل الحكم الكلي ثم انما حصل بنا الحكم من تصغير الجزئيات واما في التمثيل فلان التقصير في معرفة الكل المتكسر
بين الاصل والفرع قوله لكل مندرج تحت كل آية هذا التعريف آخره صاحب القسطاس لما كان مستوعبا ان يتوهم ان كل التعريف خارج
الخروج اسكو عنه كالانسان والناطق والصالحات كما تبين ذلك ان المساق الى الفهم من كون الشيء مندرجا تحت شيء آخر ان الشيء الاول
اخص من الشيء الثاني ولذلك الحكم الجزئي الاصنافي يراودنا العلم والخاص مع انه قد شاع منبهم المساكين جزئيا اصنافا بالنسبة الى السك
والآخر وقد الشان بقوله لا موضوع كل فلا يرد الاعتراض بعدم جامعية التعريف بالسادى لما اشتبهت منبهم مع احد التساويين جزئيا اصنافا
لما ختم تقريره في ان ليس المراد من المندرج ذلك الشيء المساق الى الفهم بل المراد منه ما يكون موضوعا للقضية الموجبة الكلية فالحال اصل الجزئ
الاصنافي يطلق على كل ما يكون موضوعا للكل القضية سواء كان اخص من الجمول كقولنا كل انسان حيوان وسادى كقولنا كل انسان لائق فلان
المساك كذا لائق وان كان غير مندرج تحت كل انسان فيكون اخص من ذلك المساق الى الفهم بل المراد منه ما يكون موضوعا للقضية الموجبة الكلية
انما ملأه كل حيوان انسان نعم لو كان المراد يكون الجزئي الاصنافي موضوعا للموجبة مطلقا كلية كانت اوجزية كان يلزم دخول الامر فيه ليس
فليس في الحاشية بل ان يتقوى موضوعا له في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا وكل وجهان المراد في قولنا كل ج ما يصدق عليه ج بكل
استعار بناء على ما ذهب اليه المتأخرون ولا شك في صدق احد المتساويين على الآخر فكل كمال في الحكم على احد المتساويين باصح
في اشج وغيره من المحققين اتمت قوله فيما لا في القضية مطلقا والا كان الامر من الشيء جزئيا ولم يقلح احد المتساويين ان التقيد بالوجبة الكلية
لا يخرج الاسم لا اسكو فان الامر من الشيء يقع موضوعا في موجبة جزئية او جملة كقولنا بعض الحيوان انسان والحيوان انسان قوله فيما لا
ما ذهب اليه المتأخرون هو ان الحكم حقيقة هو الافراد التي يصدق عليها الوصف العمومي فكل فرد مندرج تحت الجمول المساكين ان الموضوع
ومن ثم فسر المندرج تحت كل موضوع كلى واحد ما صرح به في اشفاذية اترفيف لما اشتبهت من احد المتساويين جزئيا اصنافا لا آخر من ان
الحكم على الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا حقيقيا او هي اى الافراد الشخصية مع الافراد النوعية ان كان الموضوع جنسا كقولنا كل حيوان
جسم وادرس العلوم ان الافراد الشخصية والنوعية اخص فلا يخلو المساوى تحت اى تحت الجزئي الاصنافي قوله علم ان نقبض كل شيء رفعه
آه لو قش فيه بالايجاب لندى بوقبض السلب مع انه ليس فقا وان كان متلزما له فانقبض تلك لقاعة بوقبض السلب من الحقيقة وكل
يعنى ليس المراد من الرفع هو الرفع العصري الحقيقى ليزج ذلك لايجاب من تعريف نقبض بل المراد اعم منه ومن الرفع الحكمى الضمني والامانة
صدق هذا الرفع على الايجاب المذكور لانه تلزم لما هو رفع حقيقة اعمى سلب السلب فاذن لا يمتنع ان سلب السلب لايجاب فافان
ساقطة وقد حقق البعض اى اصد الشيرازى المعاصر لمحقق الدواني وقد اجابوا بحرف لنا فانه ان القبيض هو الرفع حقيقة والايجاب لا يمتنع
سلب السلب لندى هو رفع حقيقة ظاهره ورجال اصد الشيرازى معنا لكون الموجبة نقبضا للسلب نقبض كل شيء رفعه نقبض الموجبة
لا يخلو سلب السلب ما حكم على الموجبة بكونها حقيقة سلبية فلاننا لازمة للنقبض لندى هو سلب السلب فعلى هذا يكون نقبض السلب سلب
السلب وطلان نقبض على الايجاب ليس الاجازا من ان يطلق اسم المندرج على الامر فانهم لما كانا متعلقين بالقياس ان السلب يكون قطعاً وقفا
بالجرح منافة الالى الوجود والا فاقى شيء السلب يقطع سلب السلب قوة سلب ثبوت السلب على السالبة السالبة الجمول التي لا تستلزم الالى
الحصول فقولنا باستلزامه انما ذلك لايجاب اهن بعينه اناحه لقوله لا سلب مع الالى فافان الى الوجبة فيلزم كونه اى كونه سلب في قوة

تتقيض المتساويين متساويًا ولا تقبل في الصدق فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر فثبت
بما أشرك في وهو أن تقويض التصديق رفعه لا صدق التفارق وربما يكون بقض
المتساويين كما هو في نفس الأمر كخفاض المفهومات الشاملة في صدق الأول دون الثاني

وهناك السالبة المحمول حاصل الا اذا قلنا ان السلب هو الاضافة الى الوجود فان مرتبة الماهية التي هي اثر العمل بالسياسة مقدمة على الوجود
فمرتبة الماهية المتقابل لها ايضا مثال الماهية دون الوجود وبالجملة السلب ايضا على نفس العمل بالسلب هو رفع العقد السياسي عن الواقع فلو
ليس ليس بكتاب ولا به لا يجازي لا يقصد به رفع ثبوت السلب فيكون في قوة السالبة السالبة المحمول فذكر بكذا في احوال شتى ثم قلنا
لمتوهم ان يتوهم ان اذكره اجنب من ان النقيض هو الرفع حقيقة والاضداد بالجملة السلب لا يقتضي رفعه بل لا بد له من ماحصره من
ان التناقض من السلب لا يتصور اذ هذا يتصور حقيقة ان يكون له اي نقيض السلب ان السلب ليس له اي نقيض وهو يتوهم بمعنى قوله ثم قلنا
من السلب انه ان احد المتضمنين اذا كان رفعاً لاخر كان الآخر نقيضاً له بمعنى المرفوع به بل كان اطلاق النقيض على المرفوع مجرداً فقلنا في جميع النسخ
النقيض للمرفوع والمرفوع كليهما يستلزم ان يكون المرفوع ايما باحتمالين ان كان رفعاً لاخر كان سلباً لرفع السلب كان مرفوعاً لرفع
رفع لا يجازي قلناه بما قاله الشارح وهو اي المرفوع ايما لكان في وان كان رفعاً لاخر فمقرر الا اذا قلنا ان السلب ان ذلك التفسير يستلزم ان يكون
ايما باحتمالين يعني كونه ايما لكان في المرفوع به سواء كان رفعاً لاخر ايما لكان في المرفوع به سواء كان رفعاً لاخر ايما لكان في المرفوع به سواء كان رفعاً لاخر
سمحت التناقض قوله والا فمقرر اي وان لم يصدق احد المتضمنين على مصادق عليه فيقضي الآخر فيصدق عينه لا سمحت ارفع النقيض فيرفع
الفرقة بين اصل التساوي يلزم صدق احد المتساويين ببدن صدق الآخر فان الكلام في نقائص المفهومات الكلية لفرقة كالانسان لا
ناطق لان البحث هنا في المفهومات التصورية لا الحقوقية التي يرجع اليها التساوي كجمل العمل الايجابي على شئ لا سلباً لنفسها فكل عمل
عليه الانسان مثلاً بالايضا يمكن عليه لا يطاق وبكس العمل عليه ككس العمل على العمل لا يطاق لا تحالته ارفع النقيضين من رفع تساوي ووهنا
قال وهو ان نقائص الامور العامة كالاشياء لا يمكن ان تصدق بحسب العمل الايجابي على شئ مضافاً لغيره البيان المذكور في تلك النقائص اذ في القول
الشارح وكذا البيان في نقائص الامور العامة فان الموضوع مفروض التجويز والوجود ولو قلنا ان التساوي يرجع الى عقدين
قضية يخرج تبيين العقد الغير المتيقن ما يكلفه على موضوع مقدار صدق على الافراد يعني يكون صدقه على افرازة البعوض التقدير ليقولنا
كل الاشياء لا يمكن بلاساكن العام اي كل لو فرض وكان شيئاً فهو حيث لو فرض كان لا يمكن بلاساكن العام واذا دريت ان الكلام في المفهومات
المعرفة المتساوية وفي نقائصها في القضايا التي يرجع اليها التساوي فينبغي ان ساس لشكك في الذي ذكره لم يصح بقوله ونهنا شك قوي
وهو ان يقتضي التصديق رفع الخ الذي ينبغي على اعتبار التناقض في العقود اي القضايا التي يرجع اليها التساوي ودون اعتبار التناقض في
المفاهيم المعرفة حتى يقال مرتبطة بقوله اعتبار التناقض في العقود لولا ان صدق كل لاطلاق الانسان فيصدق بعض الاطلاق ليس لان التساوي صدق
بعض الاطلاق الانسان يعرف فيور عليه فمقرر انك لا تعلم انك في تصديقك في قوة السلب ليدل به هو قولنا بعض الاطلاق
ليس لان التساوي يتوجب لفارق وهو الايجابي المتجسس على معنى قولنا بعض الاطلاق انسان جوار من المنهتقا والموضوع كافي في نقائص الامور
العامة كالاشياء لا يمكن وجوباً لانهم عاجزون ان يشكوا اعتبار التناقض في القضايا التي يرجع اليها التساوي مع ان الكلام في نفسها
بل في المفهومات المعرفة فالتساوي على اشكال في التساوي بل يرجع اليها التساوي وان هذا من شأنه انما على تقدير يرجع الى التساوي الى تبيين تبيين
فالانتم هم ظاهر لما قلنا عليك ان الموضوع مفروض التجويز به في الموضوع كفي الموضوع قولاً وبما يكون آية تأييد للمنع اي منع ان رفع
التساوي يستوجب لفارق او يقتضي احد الطرفين بل دليل في نقائص الامور العامة مع مختلف المدلول اي التساوي كونه عن الدليل

وما قيل من صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده وهو التصديق يستلزم التقارق فبعد تسليمه
انما يتلوها خذت تلك المفهومات وجودية كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية
كلا شريك البارى ولا اجتماع التقيضين فلا مسأله في ذلك فيه

ثم علم ان التقيض البطلان الدليل تخلف المدلول عنه واستلزامه فسادا آخر هو اجمال اذ لم يمنع على مقدمه معينة تفصيل اذ منع على
مقدمه معينة او معارضة وهي اقامة الدليل على ما ينفي على انضمام على اصل الدعوى وهو ان التقيض المتساويين متساويان فان هذه الامور
اي الامور العامة كالشيء والممكن مع تساويها في القوة لا الاشياء او الامكان ليست كذلك اي لا تساوي ههنا فاننا اي نقاض البعض
العامة مما لا فرد لها فالتقيض على العر حتى نأيه للشيء لا ينفك عن وجوده ويجابية قوله فيل هذا الجواب قد ارضى به ثلثة اقسام اثنا عشر
وتشديد الامم المفتوحة جماعة من الناس قل الله تعالى قلنا نحن الاطباء نحن نؤلفه نحن الاطباء نحن كذا في القاموس من ان آخرين اي المتأخرين
حيث قالوا صدق السلب اي حل سلب شيء على شيء آخر لا يقتضي توازن وجوده في نفس الامر بما على ان لا ياجب اليه الوجبة السالبة المحل
يساوي السلب البسيط اي السالبة البسيطة وبه السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فالوجبة السالبة المحل المساوية لها ايضا كذلك
واذا ادريت ان الوجبة السالبة المحل لا تقتضي وجود الموضوع فتحجز التقادق بين نقاض البعض الامور الشاملة مع عدم افرادها الى غير
النقاض في نفس الامر ان التقيضية المنعقدة في نفس المتساويين ليست بمعدول بل هي وجبة سالبة المحل كالأشياء لا يمكن اي ليس يكون قد
دريت ان تلك التقيضية لا تقتضي وجود الموضوع ويكون رفع التقادق لشيء صفة للرفع هو قوة السالبة السالبة المحل اي قولنا الاشياء ليس
بلا يمكن ان هي صفة للسالبة السالبة مستند على وجود الموضوع على خلاف سبيل الراجح السالبة لا يستدعي وجود الموضوع يستلزم تقارق
خبر قوله يكون تقريره ان السالبة السالبة لتساويها لا يوجب التقيض وجود الموضوع كما ان الوجبة السالبة المحل لتساويها لا تستلزم
البسيطة لا تستدعي قولنا بعض الاشياء ليس بل يمكن قولنا بعض الاشياء ممكن فلاح استلزام رفع التقادق لصدق التقادق
قوله في نفسه كانه يعني لا يلزم ولا اقتضاء تلك السالبة اي سالبة السالبة المحل تجوز اي تقرير الموضوع وجوده وذلك لما في ان السلب
مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع ولا يلزم عدم اقتضاء تلك الوجبة اي الوجبة السالبة المحل اي لكل احد خبر الموضوع وجوده وذلك لما
وعيت ان طبيعة الرباط الراجح الى مطلقا تقتضي وجود الموضوع سواء كان المحل مرصفا او معدولا او سلبيا او عقليا لا تشي بمحمول او دون محمول
عن القاعدة العقلية انما قلنا بان ثبوت شيء لا يشي بغيره ثبوت له ولو سلم قهنا تلك السالبة وجوده الموضوع وعدم اقتضاء
تلك الوجبة له فانما انصرام اي انقطع ما هو مهم من ان صدق السلب على شيء لا يقتضي قوامه في نفس الامر انما اذا اخذت المفهومات الاصلية وجب
كالشيء والممكن حتى يكون التقادق نقاضا موجبة سالبة المحل اي كل الاشياء لا يمكن ان يصادقوا الا فيصدق تقيضا اعني السالبة السالبة
وهي بعض الاشياء ليس بل يمكن ان يكون قوله ونقضا اي رفع الوجبة المذكورة سالبة وبه السالبة تستلزم الوجبة المحصلة اعني بعض
الاشياء ممكن فيلزم الانفراق واما اذا اخذت المفهومات الاصلية سلبية بان يكون السلب نرا من نقضا كلا شريك البارى تعالى دلا
اجتماع التقيضين فلا مسلخ اي لا تجري ولا يميل لذلك لو هم اي الجواب على حل العقدة فان نقاضها حل وجودية اعني شريك البارى
واجتماع التقيضين فيعتقد منها قضية موجبة وهي كل شريك البارى اجتماع التقيضين في غير صادقة لان الوجبة تستلزم وجود الموضوع وهو موضوع ههنا
معدوم واذن يلزم ان يصدق تقيضا وهو بعض شريك البارى ليس بل اجتماع التقيضين في بولته تكملة الوجبة على وجب فيد المدعي وانما خبر بانهم
اي المتأخرين لو انتموه يكونون تقيض مع شيء حقيقة فيكون تقيض سلب سلب كما هو مسلك التقيضين حتى يكون تقيض اجتماع التقيضين
رفع اي لا اجتماع التقيضين يكون تقيض لا شريك البارى لا لا شريك البارى فلو لم يميل او سلب لرفع الاعضالي الى الاشكال بان يقولون في التقيض

فلا جواب لا بتخصيص لا دعوى بغير نقاش تلك المفهومات هذا ونقيض الأول لاخصر مطلقا
بالعكس فان انتفاء العام ملزوم لا انتفاء الخاص ولا تنكس تحقيقا لمعنى المفهوم وشكك بيان
لا اجتماع النقيضين نعم من الانسان مع الاربين نقيض كما يتبين ايضا الممكن العام احسن الممكن الخاص
فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب او ممكن وكل لا يمكن عام فكل لا يمكن عام ممكن عام

نقيض الاجتماع لتقيض اجتماع التقيض لا يجري الجواب المذكور هناك بل نقيض لا اجتماع لتقيض التقيض لكونه سلبا لا يستدعي الموضوع بل
مساع قطعاً فالمعنى هو المنع الاول الذي ذكره لئلا يظن ان مقتضى تلك السالبة وجود الموضوع الخ قال في الحاشية لا يقال قولنا
لا شيء كمالا بل لا اجتماع لتقيضين مع وجه سالبية المحمول فيقيد برفها السالبة السالبة المحمول هي تستدعي وجود الموضوع واما الابدان
على شئ في نفس الامر فلا فائدة في الالتزام المذكور لا نقول نعم ان يترى ما ان قولنا لا شيء كمالا بل لا اجتماع لتقيضين مع وجه سالبية
لا سوجب سالبية المحمول وقولنا الا لا شيء كمالا بل لا اجتماع لتقيضين مع وجه سالبية المحمول واما تصديق عدم
ايعني محمول مع وجه سالبية المحمول لا يجب ان يكون وجوداً في الاصل بل يجوز ان يكون عدمياً ففكرت قولنا فلا جواب لا بتخصيص
أدعوى ان دعوى نسبة التساوي بين تقيضين المتساويين ليست عامة جارية في كل تقيض من تقاض المتساويين بل تختص بغيرها فنقض المقصود
اشارة واما اذا كان المتساويان من المفهومات اشارة لا يكون نسبة التساوي بين تقيضين متساويين اذا كانا غير بافضه نسبة متحققة هناك
فان نقاض غير باضي غير المقصود اشارة تصدق الاحالة على شئ ما في نفس الامر فيكون الموضوع موجوداً فيتملك من سلب العدم او لا فيتملك من
التصادق يستلزم التفرق فصع قول المصنف والافتقار قافان اوجهم ان تخصيص العدم هو ما دام لا اساساً فيقرر في داركم من وجه تسميته قواعد
التمثيل بقول الشارح واما التسميم التي تسمى قواعد الفن انما هو حسب تقدير الطاقة البشرية ولا طاقة لنا باذنا نقاض المقصود اشارة اختلافات
احكامها مع احكام غير باضي ايضا لا يشترط على البحث عننا اي من تقاض المقصود اشارة عامة غاية مستترة بما حق يقصد به بغير بحث عنها استقلالاً
فلا بأس بالاجمال وذلك لانه ليس في العلوم حكمية تقيضية موضوعاً ومحمولاً نقاض الامور اشارة ووضع هذا الفن لما لم يتوصلوا الى ذلك كما هو
واجب في الجواب عن اشكال المذكور بافاذه بقر العلوم في الاقاربين من ان عموم السلب من لا يجب ليس حسب التناول في الشمول للاذات
يكون افراد موضوع السالبة زائدة على ما هو في الاله سبحانه بل قد يقع سمك ان في قولك كل انسان جده ان ولا شئ من الانسان محمول
الانسان الافراد مشمول لما على التساوي بالاعتبار الزيادة في موضوع السالبة بل عموم السلب سلباً عبار فان السلب صرح مع اخذ الموضوع
مرجح بثبوت من حيث النتيجة بخلاف الايجاب فان اوضح الابع اعتبار الوجود ونحوه خارجاً او ذواتاً متحققة او صفاتاً او ذاتاً من المعنى كونه
نقيضه المتساويين متساويين ان احدهما اي احد التقيضين لو يطبق على فرد واحد ولو باللفظ البت كان التقيض الآخر ايضاً منطبقاً عليه
اي على فرد واحد كذلك اي ولو باللفظ البت وكذا الاخصر الا انهم صدق السلب باللفظ لا في الالفاظ بل في التطبيق انطبق العدم على فرد
الموضوع على الفرد فيصدق قولنا كل ما يوجد كان لا شيئاً فهو بحيث لو وجد كان لا شيئاً فانه سبيل النقوض ونحوه لا يحصل الصدق الا في
في نقاض الامور اشارة فانه كفي صدق الموضوع على فرد تقديره كمالاً في الدنيا من الالفاظ لا في الالفاظ لان اعتبار وجود
الموضوع موجوداً خارجاً كان وذهبتاً متحققة كان ومقدراً لظهور ان الحكم على قد يكون بالاتحاد بين الموضوع والمحمول واللفظ لا يستدعي تقرر
الموضوع وشبهه بالفعل وهذا هو المحل البت وقد يكون الحكم المحل بالاتحاد لا بالفعل بل على التقدير وهذا هو المحل الغير البت فيصادق ذلك
الحكم المحل في الحكم الشرطي في ان الحكم في هذا المحل على التقدير مثل الشرط لا ما يرجع اليه يعني ليس ذلك الحكم المحل يرجع الى الحكم الشرطي لكونها
متغايرين فانه لا بد في الشرط من قصر صريح الشرط وهو منتق في المحل هيته على تقديره اي تقرر الموضوع وشبهه على التقدير لا بالفعل

والجواب بغير علم من التخصيص وبين نقيض الاعم ولاخص من وجه تبين جزئي كالمبتلين وهو
التفارق في الجملة لان بين العيين تفارقا بحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الآخر وهو قد
يتحقق في ضمن التباين الكلي كالاحمر والاحيوان والانسان واللائق وقد يتحقق في ضمن العموم
من وجه كالابيض والانسان والحجر والحيوان وههنا سوال وجواب على طبق ما مر تحت الكل
لما عين حقيقة الافراد او داخل فيها تمام مشتركة بينهما وبين نوع اخر او لا يقال
لها ذاتيات وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل او خارج يختص بحقيقة
اولا ويقر لها عرضيات والجمهور على ان العرض غير العرض غير المحل حقيقة

قوله والجواب بما مر اه اي من التخصيص اي بغير المفومات الشاملة ومننا التحقيق من انه كفي في الابهام صدق الموضوع على فرد تقديره
عن الثاني اي الشك في ان الذي ذكره المصنفه بقوله وايضا يمكن العام آه والشاك ابو بكر محمد الدين الكاظمي منع استحالة صدق
على نقيضه واطاعة اي هو بمحمل العرضي حال الجواب بالا سلم ان النتيجة القائلة كل لا يمكن عام محتملة لان صدق شيء على نقيضه بالمواطاة
بذلك المحل فيستحيل انما المحال صدق التقيضين على ما لم يتحمل واحد يحمل المفوم على اللامفوم فان اللامفوم محتمل معناه في الذهن
وذا هو المفوم فيصدق على اللامفوم انه مفوم مع كونه نقيضا له وحمل اللا جزئي على الجزئي فان مفوم الجزئي وجب ما يتبعه
صدق على كثيرين كل الصدقة على كثيرين كزيد وبكر وخالد وغيرهم من الجزئيات فلاح ان مفوم الجزئي لا جزئي اي كل ذلك لا يمكن العام محتمل
عام وانما يمنع صدقها اي صدق التقيضين على شيء ثالث نحو واحد من الحمل والماجورين من الحمل صحيح فان اللامفوم لا مفوم بمحمل الاول
واللامفوم مفوم بمحمل المتعارف فتدبر في اشارة الى انه يلزم الضرب استحليل فيا نحن فيه وهو صدق التقيضين على شيء ثالث محتمل واحد فان صدق
الموصف المعنوي على افراد ضروري ومن افراد اللاممكن العام ما يصدق عليه مفوم بمحمل العرضي فكيف يمكن عليه نقيضه اعني الممكن العام
الحمل والجيب لم يفرق بين المفوم والافراد فان مفوم اللامفوم يصدق عليه المفوم واما افراد فلا يصدق عليه المفوم كذلك مفوم اللاك
يصدق عليه الممكن واما افرادها الفرضية فلا يصدق عليه الممكن فيمكن من كلية الكبرى وهي كل لا يمكن خاص ممكن عام فان صدق المفوم
اللا يمكن بالامكان الخاص هو لا يمكن عام بحكم الصغرى فنقول وهي كل لا يمكن عام لا يمكن خاص الصغرى مفروضة الصدق فكيف يصح
الكبرى لما فاتنا بالاطلاق لا يبرهن النتيجة لاننا متفرقة على صحة كلتا المقدمتين قوله ووجهه آه فان العرضي المقابل للذاتي قد يكون جوهرا كالحجر
للاطلاق مثلا فانه خارج معمول على الناطق اي عرض عام له وبذلك كل جنس بالقياس الى فصله اما الفصل بالقياس الى جنسه فهو خاصه كالحجر
اي هو ان عرضا لاي الناطق لكونه جوهرا فاني الاتحاد بين العرض والعرضي واما المشتق المقصود منه بيان المغايرة بين العرضي والمشتق
العرضي ما سلف كان بيا بالمغايرة العرضي الغير المشتق للعرض فهو عند علمي عند الجمهور من اهل العربية مركب من ذات وصفة ونسبة
افاد جرحا لعلوم قد سبده ان الذات المعبرة في اشتقاق ذات مبهمه صالحة للصدق على الذات كلما والنسبة المعبرة فيها ليست تامة
والمقصود هناك الذات المعبرة بكونها محملا للوصف وبهذا الجملان الفعل فان النسبة المعبرة فيه نسبتة تامة الى فاعل وبهذا تقع الفرق
بين الفعل والمشتق والعرضي لصفة فقط فالعرض جزئي المفوم المشتق ولا شك في كون الجزئ مغايرا لكل وغيره اعني غيرية العرضي المحمل لخاصة
فقد نزل في العرضي في المحل كما في السواد والرائح والجم لان المحل موجود له وجود مستقل في الجملان العرضي كما عني قال السيد السدة ان مفوم المشتق
مركب من الوصف والصفة غير معتبر بالدخول في كونه في مفوم المشتق لا عموم كالشيء والممكن العام والايضى لو كان الوصف عام
فما خلا في مفوم المشتق يلزم مفوم مفصل كان طوق مثلا بالعرض العام كالشيء والذاتي باطل فالمقدم مثله ووجه اللزوم طابقا فلو كان المشتق قد كان

قال بعض افاضل طبيعة العرض لا بشرط شيء عرضي وبشرط شيء لاهل

فصلاً كالناطق ولو كان مفهوماً شيئاً داخل فيه ويكون معنى الناطق شيئاً لا النطق والشيء عرضي عام لما صدق عليه بل هو جليالي والحواس
والاعراض فليس يقوم الفصل من العرض العام واما بطلان الثاني فلان قول العرض العام في الفصل يستلزم ان يكون الفصل عرضاً
من النوع لما دلت ان خروج الحيز من الشيء يستلزم خروج ما هو مركب منه من غيره عن كذا الشيء مع ان الفصل جزئ للنوع ومفهوم كذا
خبر بان مفهومه اي مفهوم المشتق كالناطق ليس مفصلاً حتى يلزم تقوية العرض العام بل العري اي المشتق عن الفصل وهو اي الفصل على
فلا يلزم من قول الموصوف العام في المشتق دخوله في الفصل لعدم كونه مشتقاً علاناً ان علاناً لا يخرج عن قول العرض العام اي الموصوف
العام في الفصل وانما النسبة من المقومات عجيب بعيد عن اي عن السيد الهند كيف وكل من النسبة وهو موصوف العام عرض عام فادخل
احد جهادون الآخر فكل واحد من النسبة من غير دخول المتسبين لا يقبل ولا خصوصاً عطفت على قوله لا عمومياً يعني ان الموصوف الخاص كالانسان
غير دخل في المشتق كالصالح مثلاً لا يتقبل الا مكان الذات في الوجود بل ذاتي في ثبوتها كذا انسان مثلاً ضرورة ثبوت الشيء
تقريره ان معنى الصالح كذا التقدير الانسان الذي لا يصحك ثبوتها كذا انسان يكون ضرورياً لا محبة ان ثبوت الشيء لنفسه ضرورة
مع ان ثبوت العارض لمحضه ممكن وجب فلزم الانقلاب بل كورد لا يخفى عليك كيف ذلك لانه لا بد ان فيه اي في الفعل يلزم الانقلاب
وهو لا اي غفلة عن القيد اي قيد الصفة لمعتبره المشتق فلا يلزم ثبوت الشيء لنفسه يلزم الانقلاب بل اللازم ثبوت القيد على الانسان كذا
لا يصحك المطلق على الانسان لانه في ان هذا الثبوت ممكن لا ضروري نعم ثبوت المطلق للمطلق ضروري قوله قال بعض افاضل آه وهو الجواب
الكاظمي قال في روضة الجنان اسم كتاب لم في فرع الكلمة آخذ اني نعمه من كلام الحق الدواني حيث قال في الحاشية القيدية شرح
التجريد القوشي ان الما لا يبيض مثلاً اذا اخذ لا بشرط شيء اي لا يعتبر مع الابيض وجود الموضوع ولا عدمه فهو عرضي ومشتق واذا
اخذ لا يبيض بشرط شيء اي المحل فهو الثوب لا يبيض اذا اخذ بشرط شيء اي بشرط عدم الموضوع فهو العرض المقابل للوجود هو فان الجواب
الموجود في موضوع والعرض المقابل له هو الموجود في موضوع كما ان طبيعة الذات في جنس مادة باعتبارين فالتا في المشتق كذا لما خذ بشرط
شيء وبشرط لا شيء مادة وفصل بصورة باعتبارين فالتا في الحيز الماخوذ بشرط شيء مفصل والماخوذ بشرط لا شيء بصورة طبيعة
العرض عرضي باعتبارين اي طبيعة العرض الماخوذ بشرط شيء عرضي وبشرط لا شيء عرضي فالتا في البصر ولا وبالذات هو الذات
وسقارنته اي مقارنة الابيض الموجود وهو المحل كالثوب المحر كذا في الحاشية يعلم من خارج فان كون الابيض عرضياً يشهد
ان يحتاج في تقويمه الى المحل حتى لو لم يكن هذه الملاحظة اي ملاحظة الامر الخارج وهي ان الابيض متعارف بوجوده كذا في الحاشية
لم يعلم ان هناك اي في الابيض شيئاً بل شيء هو يبيض بذاته وحيث كذا في الحاشية كان بياناً وحيث
اذ البياض من هو الابيض باعتبار تحصيل اي اذا اخذ البياض محصلاً فهو عين الابيض كذا في الحاشية وكذا لكاي لا بل ان
البياض من المحصل متحيز مع الابيض للمحل لا يبيض على مجموع العارض والعرض كجموع البياض والثوب كما لكاي البياض على ذلك المجموع
كاجسم البياض هو عين النفس ومادتها تفسير للبدن يعني ان الجسم الماخوذ بشرط شيء للمحل على مجموع البدن والنفس بخلاف الجسم
الماخوذ لا بشرط شيء فانه لكونه جنساً يحل على ذلك المجموع ثم قال الحق الدواني في موضع آخر من الحاشية القيدية وتحقيق ان معنى
لا يشتمل على النسبة فان معنى الابيض والاسود ما يعبر عنه بالفارسية بسيد وسياه فلو كانت النسبة حيزاً من الشيء كالحيز عنها في ترجمة الابيض
والاسود بالفارسية والتالي باطل فانه لا يعبر عنها بالاسيد وسياه بدون ذكر النسبة فالمقدم متقدم لا يدخل في مفهومه اي مفهوم المشتق
المصنوع كذا كذا لا عاماً كالثوب مثلاً ما لا كان معنى فكل ما هو الابيض والثوب لا شيء الابيض بذاته على تقدير دخول العرض العام في مفهوم المشتق

لا
في
العرضي
العرضي
العرضي
العرضي

وبشرط لا شق العرض المقابل للجوهر ولذا صرح النسوة اربع والماء ذراع ومن ثور قال المشتق

او الشوب الشوب البصر في ذاته تقدير دخول الموصوف في ذاته مع مفهوم المشتق بل معناه في معنى المشتق هو المقدار الناتج عنه من ان المشتق من
بسيط يصح كونه في ذاته وهو معنى البياض فيسبغ به المشتق في الايجان تغايرت بينية بين العرض والعرض في معنى المشتق في مقابل المشتق الموزون فيهم ذلك الفاضل
اي ابو الحسن الكاشي لان حله لمحقق العدالي كما هو اتحاد العرض والعرض في كل اداة اتحاد اي اتحاد العرض مع العرض في المعاني ذات متعلق بالاتحاد
قال ذلك الفاضل للبياض ذات في سوغ في ذات جسم فمما كان موجودا واحدا هو جسم باعتبار اي باعتبار انه جسم هو كونه في ذاته فاضل لبعاد ثلثه متقاطعة على زوايا
قوائم وهو على باعتبار اي باعتبار انه جوهري قابل للانفصال في صفة باعتبار اي باعتبار انه جوهري متصل متمم في الجهات ثلثه متقاطعة
باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شق في ذاته باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شق في ذاته باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شق في ذاته
احمر سوي شخص الجسم فاستباز البياض الخاص عن بياض خاص اخر انما هو بسبب ان هذا البياض الخاص قاتم هذا الشوب وذلك البياض
قاتم شوب خاص اخر وابد ذلك الفاضل لما توهم من اتحاد العرض مع العرض بالذات بما قد قرران العدد وقسم من الكرم المنفصل وقسم
من الاعراض وليس له اي للعدد وفي الوجود ذات مغايرة للعدد ومثلا الاربعة مرتبة معينة منه اي من العدد ولما اي للاربعة مرتبة
مختلفة كثيرة كالرجال والنساء ولا حسبك اي لا ظنك شكافي ان ليست للاربعة التي هي مرتبة من العدد ذات متميزة عن ذات لوجة
رجال التي هي من العدد وذلك الكلام في المقادير المتصلة فليس لها حقيقة ولذلك حقيقة مغايرة حقيقة الماء ولذا اي لاتحاد الكرم المنفصل
والمتصل للذين ياتسمان من العرض مع المحل اعني للعدد وروذا المقدار مع النسوة اربع اي مع محل العدد وعلى العدد مواطاة والماء فبذل اي مع
محل المقدار المتصل على ذي المقدار مواطاة لا يبعد ان يقال ان ذلك محمول على الجواز في قولنا النسوة اربع ان عدد النسوة اربع في
قولنا الماء ذراع ان مقدار الماء ذراع مخدوف المضاف وقيم المضاف اليه مقامه لعم للاربعة معنى اعتباري وهو كونه زائدا على ثلثه
ناقصا عن خمسة مغايرة لاي للعدد ووجوب ظاهر الامر لكذا اي لكن المعنى الاعتباري للاربعة ليس من مقولة الكرم فان الكرم عرض موجود في نفس الامر
وذلك المعنى الاعتباري فإين هو من ذاك ولا يتقدم به اي بذلك المعنى الاعتباري شيء واما ما هو من مقولة الكرم ويقتدر بشيء فهو موجود في نفس الامر
وليس مغايرة للمحل بل متحد معه فان اوجهم ان محل المحل ايجاد غير محل العرض وغير ايجاد اي ايجاد العرض كما ترى الى ان الجسم بعد زمانه في غير
فكيف العينية بين المحل العرض في ذات وجوده في ازال الوهم المذكور بانها اي الجسم والبياض متغايران مضمونا اذ المفهوم من الجسم انه جوهري قابل للابناء
والمفهوم من البياض انه لون مفرق للبصر ومثلا ان ذاتا بمعنى ان البياض لا يوجد الا بالان يكون بين الجسم وليس للبياض ذات على حدة
وحقيقة متميزة عن ذات الجسم حقيقة والوجود باعتبار مصدره امر متراعي قد تميز عن الجسم من حيث هو وهو قد تميز عن اي عن الجسم
لكن لا من حيث هو بل من حيث انه لون مفرق للبصر وكذا لا ايجاد فانه قد يتعلق بالجسم من حيث انه جوهري قابل للابناء وقد يتعلق به من حيث انه لون
مفرق للبصر فان جعل ههنا بمعنى التفسير اي جعل المؤلف يعني جعل الشيء متصفا بالوجود لا بمعنى الخلق اي جعل البسيط اقول ويستبين ان الكلام
في المتوهم هو ابو الحسن الكاشي فاسد فان الجسم اذا صار ههنا وبه احوال جرت اليه فيهم حيث قال ان الجسم بعد زمانه في غير زمانه
ان يزيد على طبع الجسم متى في الوجود لاي بذلك الشيء يصير الجسم ههنا فذلك لانه هو لاي في البياض ذات ووجود متاخر عن
عن ذات الجسم ووجوده في ذات الجسم ووجوده فاقطع عرق الاتحاد ولا يزيد عليه اي على طبع الجسم شيء أصلا بل هو على ما كان من قبل
اي قبل كونه ابيض فلم يكن الجسم ابيض والاربع الترجيع بلا مرجع وايضا كلام المحقق الذي يرى تمايزه من اتحاد العرض مع المحل حيث
صرح المحقق ان البياض موجود بوجود متاخر عن وجود الموضوع وظاهر ان المتأخر لا يعقل اتحاد مع المتقدم ولا ي بالوجود المتأخر يتاخر
البياض عن العدديات فانه ليس له وجود أصلا كما يعنى لان العقل اذا دخل مفهومه لا يحل بالعقل لا يتوقف الاتصاف به اي بالعمى

لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عام ولا خاص بل معناه هو القدر الساعت وحدته هذا هو المحقق

الاعلى من السلب عما يصلح له في البصر بالقوة الشخصية كالشخص الذي يدرك ما كان بصيرا أو نحو غيره كالأكلة فانه قابل للبحر من غير ان يكون
 يزيد هناك أي في الاعمى امر في الوجود والاعتناء فان اتصاف الموضوع بالبيان متوقف على زيادة امر وهو البياض وهذا ظاهر في المثال
 بين العرض والمحل فم قال المحقق الدواني في موضع اخر ان اتحاد اشئ بالذاتي اقوى من اتحاد اشي بالعرضي اذ هو اعمى الاتحاد
 بالذاتي بالذات والثاني في اعمى الاتحاد بالعرضي بالعرض لان مصداق الاتحاد بالعرض قيام المبدأ كصدق الكاتب على الناس
 فان صدق قيام الكاتب بالانسان بخلاف الاتحاد بالذات اذ مصداق نفس الذات من ثمرة خلق بالذات حيث جعل في الذات بخلاف
 العرضيات فاذا وجد فرد من الماهية كانت ذاتيات اي ذاتيات الفرد موجودة بذات وعرضيات اي عرضيات الفرد موجودة بالعرض
 اي العرضيات مغايرة لاي للفرد المحل والماهية نعم لها اي العرضيات ارتباط مع الفرد وذلك ارتباطا عبارة عن الحلوق على الاطلاق
 يتصف بالاتحاد في مجموع ما وجود الفرد اليها اي الى العرضيات بالعرض ولذلك يصح حمل العرضيات ويؤيده اي التباين بين العرضين
 ما قال الشيخ في الشفاء وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالماضي اي ان الاعراض وجودا اريطيا لا سميلا لوجودها في نفس الامر لا بقا ماضي
 موضوعات لا القيام بنفسها كما في الجواهر فكذا الكلام ناطق بان للسواد مثلاً وجوداً اسوي وجود الموضوع نعم وجوده تابع لوجود الموضوع فلا يكون
 موجوداً بحد ذاته وبذلك لا يتحقق في التباين المذكور وبان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالماضي لا يفرق بين الوجود الذي هو الوجود
 وسائر الاعراض فان كل عرض فان وجوده في نفسه هو وجوده وحلوله في محله بخلاف الوجود اذ وجوده هو وجود موضوعه وليس له وجود متاخر
 عن وجود الموضوع والارم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات ان كان السابق غير اللاحق
 وكلاهما خلف ذلك السر استثنى الوجود من القاعدة المقررة وهي ان ثبوت شئ لشيئ فرع وجوده لمثبت له ثم الشاهد على ذلك الفرق في
 اشئ الوجود من حكم الاعراض حيث قال في التعليقات وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها اسوي ان العرض الذي هو الوجود
 لما كان من الاعراض من حيثها الى الوجود حتى تكون موجودة وتستغنى الوجود عن الوجود ولم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في
 نفسه بل ان الوجود وجوداً كما يكون للبيان وجوداً بل في شأن وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه
 هو وجود ذلك الغير في نفسه انتهى نعم يدل على قول المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي كلام الصدر الشيرازي في حواشيه على شرح التجريد عن ان
 ياخذ ما يات في المتن من ذلك القول من كانه اي من كلام الصدر الشيرازي تحقيق المقام بالتحقيق اخافه المحقق المرومي في حاشيته
 على شرح الترتيب الجلالى ان معنى المشتق بسيط اجمالى فيكون علة اي من المعنى البسيط الاجمالى عند قصد التفصيل لشيئ ما متعلق بقوله العبر وبعبارة
 اخرى ان معنى نسبة لشيئ الى ذلك الشئ الموصوف اي سببه الاشتقاق كما يعبر عن الضارب بذات سببه نسبة لشيئ الى ما يضرب
 على اشكاله التقييد في التعبير اي الحيوان بمعنى ان اعتبار الانسحاب الى الوصف اعني المبدأ او ما هو على انه تقييد معتبر في العنوان لاني لم يتوهم
 اي المقصود دون مشاكلة التقييد فمواىي المشتق امر بهم فانه عبارة عن التفصيل عن الذات لمهية بالقياس الى ما تحته من امور اي عرض
 معينة متصلة في نفسها بالماهية محصلة لشيئ المشتق متحد معه اي مع اشتق في مرتبة متأخرة عن مرتبة نفسها اي ففصل الامور المحصلة
 بخلاف المبدأ كما للبيان مثلاً فانه تحصل من الجنس والفصل فانه لو فارق بصره والحال ان المبدأ انه يحصل فذاته ان كانتا عرضيات متماثلتين
 المفرق بين العرضي والعرضي بالقياس على الاشياء المحررة فله ولذاته اي يكون اشتق امر بالمبدأ او امر بمصداقها لاعتبارات التباين
 لا بشرط متعلق بغيره واشئ في المشتق دون المبدأ اذ كان كاتب مثلاً اذ اجتهد بشرط متعلق كان كاتباً اذ اخذ لا بشرط متعلق كان كاتباً
 عابده طاهراً اذ اخذ لا بشرط متعلق كان عرضاً محمولاً على الاشتقاق في المبدأ لا يتصوره الا لاجل الاخره لانه اذا كان عرضاً محمولاً في ذاته لا يمكن تحله

وهو موجود بان بوجوده فيقال البعض ان الموجودات الواسعة بسائطها والواجبات البغول مشتملة عليها لا وجود لها الا بنسبة الاشتراك كذا في حرا
المشهور في حرا ان الموجودات المحصل للجنس والافلاذ من ان يتقبل معنى واحد اسما منفردا توصيفه ان الجنس المأخوذ بشرط الفصل يحصل من مقتضى وجود
النوع ذهابا وخارجا كما انما اكبر الغير المحصل بفصل بل المأخوذ لا بشرط شيء اى من حيث انه مبهم فكيف يمكن تعينه منفردا عن النوع فليس وجوده وجودا
وهنا كل شيء في الكميات الشفافة ذاتا يه على ان الموجودات المحصلة للجنس وجوده النوع لا غير كونه في المقام ان الجنس ليس وجوده في المقام
النوعى سابقا على وجود النوع بان يحصل وجود الجنس او لا في ذلك المقام ثم ينضاف اليه الفصل في مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع فانما يكون
لو كان للجمعية مثلا التي بمعنى الجنس اى الجسم المأخوذ لا بشرط شيء وجوده قبل وجود النوع اى قبل وجود النوع من الجسم فكان الوجود كما
لجسم بمعنى الجنس سببا لوجود النوعية كونه جزرا مقدما عليه ولا يجوز ان يكون عليه لوجود الكل والتالى بطرح الوجود لا يبقى الجنس حيث اما وعيكت ان
العلية والتقدم والجزئية انما هي من خواص الجسم بمعنى المادة مثل الجسم الذى هو معنى المادة اى الجسم المأخوذ بشرط لا شيء وان فصله كانت
قبلية مرتبة لبقوله قبل وجود النوعية بالارتان اى بل الذات بل وجود ذلك الجمعية على الجمعية بمعنى الجنس في هذا النوع من الجسم هو وجود ذلك
النوع في الخارج لا غير في العقل ايضا اى كما في الخارج فكل كذا اى وجود الجمعية هو وجود النوع والاما صرح بالجنس على النوع لما وعيكت ان
الجنس يتنوع بدون الاتحاد في الوجود فان العقل لا يمكن اى يتنوع ان يصنع في شيء من الاشياء اى نوع من الانواع الجمعية التى سببها
الجنس وجوده مفعول يصنع محصيا هو او لا لا يتنوع اليه اى الى وجود الجنس شيء آخر وهو الفصل حتى غاية النسبة يحدث الحيوان والنوع
والانضمام في العقل فانه دليل لقوله لا يمكن لوقول العقل ذلك الوضع والانضمام كان ذلك المعنى الذى للجنس في العقل هو محمول على
النوع لا يتنوع اكل لغير الاتحاد في الوجود بل كان الجنس جزءا منه اى من النوع في العقل ايضا وجزء من حيث هو جزء من غير محمول
عليه بل ما يحدث لشيء الذى هو النوع طبيعة الجنس في الوجود اى الخارج والعقل معاى الذين انما اخذت النوع تماثلية زمر الى ان الجنس في
مشهدان جملا كما انما سمى ان وجوده او لا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضاعفا اليه بل لا يكون كذلك مرتبة لشيء بل انما
فيه اى في الجنس جزءا منه اى من الجنس فبهم انه لا يصح كون الفصل جزءا من الجنس كيت ولو كان جزءا منه فلا يخلو اما ان يكون جزءا حقيقة
او مفهوما والثاني مما لا خلاف في بطلانه والاول صياغة بسيطة للجنس فارجح بان الجنس لما كان هو النوع فمأخوذ الفصل الذى في النوع
كانه داخل في الجنس ونضم فيه فادرك من الجمعية التى او مانا اى اشتراكها الى الضمير راجع الى الجمعية بمعنى النوع اى كذا ما على
الشيء ثم نشترق من الجمعية التى او مانا اليه بقوله اى جبهة المحصل وتفصيله على ما في بعض التعليقات ان الفصل داخل في الجنس محصل معنى المأخوذ
بشرط شيء وهو نفس النوع على سبيل الحقيقة لانه جزء منه لا للحمى ودفعه فانه عينه وجوده ان كان خارجا عنه اذا اخذ لا بشرط شيء فان ضم
من حيث هو هو خارج عن مفهوم الحيوان كذلك ولذا يحل اخذها على الآخر بالعرض بالازدات الفصل لا يخل في الجنس المأخوذ لا بشرط شيء
لا في نفسه لا في حده الفصل انما يتوحد لشيء بعد الاقسام وهم يعرفون عن ذلك باعتبار انه فيه زمرة من حيث هو كونه الجمعية على سبيل الحقيقة
بل على سبيل التوسع لما يثبت على التسمية بالجزء انما هو بالجزء كونه جزءا من الجنس راجع الى المأخوذ بشرط الفصل لا يتغير الفصل لا يتغير
وخارجا عن حال المثال انه ليس مقصود الرئيس ان الجنس من النوع كونه الجمعية والمفهوم هو لكونه من الفصل كذلك فانه يلزم بالضرورة بل مقصوده ان
الحيوان مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان بين النوعى هو كان متحدا مع الفصل فلو اخذ الحيوان محصيا لجنس النوعى يدخل الناطق
في الفصل فالجنس كونه مفعول بل الاتحاد مع الفصل الذى يقرر طبيعة الجنس وجوده بالضرورة من شئ فمع ان الفصل على كونه ان يكون
بشرط لا شيء انما هو الى الناطق مثلا فانما يتنوع لغيره من الناطقين والفصل لا من حيث انما اى يتنوع لغيره من الناطقين وهو محصل منهاى
من الجنس والفصل امر ثالث مغاير لكل واحد من الالام يحصل حقيقة نوعيته فان من اجماع المقدار الذى هو الجنس لا يخلو من الجنس

الجنس ما اخذ من المادة والفصل ما اخذ من الصفة

المتعين ثم لا حظ لها من حيث ذاتها فلا يمنع عن الحمل بينهما بل هو بوجوب كيف ومناطه على التباين اختلف ونحو المرتبة جاستلما واذا وجدنا ساطع الحمل
وجود منوطه اعني الحمل وايجز المادى اذ الاحتشاءه كذلك يكون جنسا بما شاملا للماهيات المختلفة لكن لا يتيسر للعقل بهذه الملاحظة بالسوية
بل يتيسر عليه ومن ثم كان تفصيل معنى الجنس عسير في المركب واما ما ذاته بسيطة اى غير مركبة من المادة والصورة كالسود والبياض
ففى ان يفرض العقل فيه اى فيما ذاته بسيطة هذه الاعتبارات الثلاثة من التعريف والاختلاف والاطلاق في نفسه على النحو المذكور فيصنع
ان العقل يخترع في البسيط كالسود شيئا يقوم مقام الجنس كاللون وشيئا آخر يقوم مقام الفصل اعني قابض البصر ولا مادة له
في الخارج بل بحسب اعتبار العقل في لحاظ التعيين والابهام فاعتبار المادة فيه اعتبار مخصص وبذلك يحصل للعقل بسهولة فانه تابع للاعتبار
واما في الوجود الخارجي فلا اى ليس في البسيط شي يكون جنسا وشي آخر يكون مادة او لا مادة له في الخارج ولذا اتسمت بهما اذا لمادة من
المقومات الاعيانية الخارجية والجنس من الاعتبارات العقلية للذاتية وفي قوله اى قول المصنف ابهام المتعين بتعيين المبلغ
ولشره تب ثم فسره ذلك بقوله اى حصل المتعين المتحقق في الوجود الخارجي اعني المادة بهما باعتبار اى البشري وشي وهو في المركب وحصل المبلغ
الذى هو من الاعتبارات العقلية اعني الجنس متعينا في الوجود حتى يصير ذلك المبلغ مادة اى للبسيط في الخارج وهو في البسيط متعينا
خبر قوله حصل المتعين وحصل المبلغ قوله الجنس باخذه فان المادة والصورة اى الصورة الجسمية وبذلك ما اثره الاكثر وقال المصدر
الشيرازى الى ان المراد بها الصورة النوعية والحق ان المرادى الصورة الجسمية في الجسم المطلق والصورة النوعية في الجسم المتفرد بها
فالتفصيل واحد بما لا خلاف له في ان شئ تفصيل المقام تحقيق المراد خارج الى اقلية المرادى او الاختيار البشري شي صاتا جنسا وفصلا اى صارت
ان في هذه المرتبة جنسا والصورة فيما فصلها فالداخلات الى الاجزاء العينية الخارجية والعقلية الذهنية مستحيلان بحسب الحقيقة وانما التمايز
بمجرد الاعتبار كالمولود اى المركب العيني والعقل فاذ الرمت لما يستحق الذهن باجزائها العقلية والعينية لا يكون للمادى للماهية حقيقتان
مختلفتان ذاتا علان علادة الدخالات العينية انما لرسا مافية اى في الذهن باعتبار حقائقها المرسله اى كلياته ثم الفرق بين العلادة
وما قبلها ان ذلك مبنى على كون الاجزاء العقلية والعينية متغايرتين وان كان التباين بينهما بالاعتبار والتميز انما حاصل في الذهن ليس في
الاجزاء العينية بل في اعتبارها وبناء العلادة على ان حاصل في الذهن هو تلك الاجزاء العينية لكن من حيث الارسل واخذ بالبشرط
فالتقرير ان تقريران فالتميز كذا في بعض المحاشي فمقتضى عليك ان مقصود المشرع من ذلك التقريرين الاعتراض على ما قال شراح المصنف
ان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء كان مجموعها
ايضا تمام ما يثبت المركب في العقل فيلزم ان يكون شئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل انه محال انتهى ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية
حقيقة ومغايرة لما اعتبار ان المركب العقلي الخارجي كذلك فلا يلزم المحال المذكور فاذ قال المصنف في المحاشية من ههنا اى من تعلم ان
الجنس ما اخذ من المادة والفصل من الصفة والتباين اعتبارى يلوح على ذلك ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليست لها مادة عقلية
والا لزم ان يكون شئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال بل تحت نظر ذلك لا يلزم من تعدد اعتبارات احد وتعدد المحذور حقيقة حتى يلزم
المحذور ولعل ما يلزم منه المحذور واعتبارا ولا شائعه فيه فانه من قبيل تعدد الاعتبارات شئ واحد ولا شك في ان هذا التعدد لا يستلزم تعدد ذلك
الشئ حقيقة واذ كان كذلك فلا يزال ان الاجزاء الخارجية ذاتيات اى ذاتيات المركبات الخارجية فلو كانت لها اى تلك المركبات اجزاء عقلية
ايضا يلزم تعدد حقائقها اى في المحاشية اقول تحقيق المقام المقصود منه المحاكاة من ما افاده شارح المواقف واما حقيقة المصنف ان
طابع المقومات المحمولة اى الاجزاء العقلية متحدة جلا وتقدرا ووجود المادى عليك لتعني المركب على كون تفصيل الجسم العينية فبذلك

فصل في كليات الخمس

فغير يلزم كون حقيقة الشئ عينه ونحوه باعنه لكن لما كان باعتبار كونه في ذاته وورثته فلهذا قيل ان الكليات الخمس
لبطلت الحكمة الخمس قيل ان كان موجودا فهو متشخص وكيف متشخصه على كثيرين في ذلك كيف يكون
مقوله بالجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض الشخص مسلم وذلك دليل التفسير
والاشارة ودخول الشخص في كل موجود من النوع وهو المقول على التقوّل الحق في جواب ما هو

نفسه جنس الخمسة فانه ما خرد في مفهوم الخمسة مفهوم الكلي الذي لا يافتش اصدق قولنا ان جنس كل جهوات الجنس ضرورة ثبوت الذاتيات للذات
وباعتبار الحق حقيقة الجنسية اي بالكلي نوع من الجنس يعني ان اصدق الجنس على الكلي ليس باعتبار الذات حتى يلزم المحذور بل بالعرض
لان مفهوم الجنس معنى لما تحت مصداق العرض انما هو مبدأ الاشتقاق فصدقه باعتبار قيام الجنسية بالكلي وتوضيح الحمل ان اعمية الكلي ان
الجنس باعتبار الذات واخصيته من اعتبار عرض معنى الجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد وانما الحال هو بهذا
لذا ان الحكم كالمعوم والخصوص مختلف باختلاف الاعتبارات كالذاتية والعرضية قوله من ثم قيل ان اي لولا معرفة الاعتبارات فيه
بعض تقدير المضاف اي لفظ المعرفة في قول الماتن لولا الاعتبارات لبطلت معرفة احوال الموجودات فان استدلالنا على تقدير المضاف
معرفة اي معرفة الاعتبارات ذرية اي وسيلة لمعرفة احوالها وهي اي معرفة احوال الموجودات امكنة في كاشية اي معرفة الاعتبارات
ذرية للتقسيم بدون المعرفة تحت قوله وذلك اي كون الكلي معروضا للشخص دليل التقسيم اعمية الكلي الى الجزئيات توضيح الحمل
انه اي الكلي شخص وموجود بوجوه شتى مختلفة حيث شئت فان حاولت اي قصدت بقوله فهو اي الكلي شخص اعم معروض الشخص مسلم ولان
كونه اي كون الكلي شخصا بهذا المعنى كونه اي كونه معروضا للشخص لا يشترط اي في الجزئيات ومدار التقسيم وانما هو
انه اي الكلي مجموع المركب من الماهية والشخص فمنه فان سئل المنع الموجودية لا يستوجب دخول اي جزئية الشخص في الموجود فان الماهية
النوعية مع موجوديتها عارية عن الشخص في مرتبة نسخ الحقيقة وان متصلة كان هو اي الشخص متممها لولها اي هوية الماهية النوعية الشخصية
على زعمنا في بعض النسخ الثلاثة وتشديد اللام اجماعة من المتأخرين حيث زعموا ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في المقوم
والتحصيل فكما ان الفصل مقوم ومحصل للجنس فكذلك الشخص مقوم ومحصل للنوع ويصير النوع به قابلا للاشارة توضيح ان المتأخرين زعموا
ان الشخص امر زائد على الماهية النوعية ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فزيد مثلا عندهم مركب من الماهية النوعية والشخص وكما
يصير الجنس بالفصل متممها من المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع بالشخص شتما زائدا من المشاركات النوعية فذوات الاشخاص
عندهم مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها وهو اي الشخص في نفسه لا يخص اي في الماديات البتة ويجوز في الجبروتات وان كان في الماديات
فلازم عليهم اي على المتأخرين ان علم الواجب تعالى عن الجزئيات المادية تعالى التماثل يقول الظالمون علوا كبيرا وانه اي نفى تعالى عن تلك
الجزئيات شئ عليهم قيل انهم يتكبرون كون علمه تعالى محيطا بجميع المعلومات كيف الشخص عندهم امر في الماديات وقد رويت في الدرس
السالف ان علم الماديات انما يتأتى بذريعة احوال هو تعالى منزه عنها فلازم عليهم انهم يتكبرون علمها بالماديات فالتشنيع لازم عليهم قطعاً
ومن هنا الاح ان ما وقع في بعض التعاليق في بيان التشنيع من انهم يتكبرون علم الواجب بالجزئيات انتهى فبني بسوء ظاهري بل ان لفظ
الماديات بالجزئيات فادرك ويمكن الجواب عن ذلك التشنيع بان انحصار العلم المطلق هو ان كان حصوياً او اتساعياً كونه بوساطة احوال منوع
فلم انحصار العلم الحصول في ذلك مقبول وسلم فعله تعالى سواء كان بالجزئيات او الماديات حضورى كما قال علمه تعالى بها اي بالماديات
حضورى من حيث استنادها اي الماديات البتة تعالى ذاتا وجودا بالعلوية بذاتها من انحاء الثلاثة المتحققة في العلم حصوله بجلالة المقال
ان الكليات كلها بالبطية للذات والوجود والقياس التبعي في علمه على احوال الماديات بالجزئيات بالعلوية لا اتساعاً اي حصوله حتى لا يقتصر

وحكم حقيقة بالنسبة الى جميعها نوع وقد يثبت على الماهية المقول عليها وعلى غيرهما
 الجنس في جواب ما هو قول اوليا ولا دلل الحقيقة والثاني الاضافي

الى توسع الحواس فقط التشخيص رأسا وحق ان نزعهم المتأخرين ليس بصحيح فان التشخيص لو كان جزا أو اضافيا في حقيقة الشخص فاما ان يكون
 جزءا عقليا أو خارجيا أو التالي بكمالاته فيلزم ان لا يكون له حقيقة الاصل فلا يستوجب ان يكون الشخص محمولا لافعال زبد
 تشخيص وهو كما ترى واما البطلان الثاني فلا يلزم من تركيب من الجزر العقلية الحقيقة النوعية ومن الجزر الخارجية التشخيص وهو بطاوة
 دريت هذا فاستبان ان الحق لا يوجب اليقين ان تشخيص الشيء نفس وجوده الخاص من احواله الفارابي الوجود الخاص من غير ان يخل في تمام الموجودات
 فلا يكمل التشخيص من اخل في تمام صفات الاشخاص على خلاف مغلون المتأخرين بمعنى انه يصير اي بالتشخيص مما زاد اعماد كماله بتغيير
 مصدر الالفاظ بمعنى انه يصير الشيء بالتشخيص بحيث يتبع فيه الشك من غير ان يحصل من نحو الوجود في الذهن ويطبق الصور الذهنية
 فمن اي الجاهل على جعل اي شيء موجودا بالوجود الخاص من جهة مستحصا واما العوارض اللاحقة للشيء من العلم والكيفية الاين النوع فخر من
 الشخصات ليس على سبيل الحقيقة كما تقره لدى المحققين قال في الحاشية جواب لا يتم على اصل المشائية لان ارسطو واتباعه
 كاشع الرئيس فيسبوا الى ان علمه تعالى بالممكنات ارتساما في حضوره وقد ادوا من قبلهم بتاويلات ركيكة كما يظهر من تتبع كتبهم انتهى فالماهية الجزئية
 لا يمكن انتشارها في الجزئيات تفصيلا على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان المجردات لما ودة بجهة وتعلق وانما علمها لعدم تعلقها بالماهية
 الموجودية والتشخيص نفسها المجردة فليس غير ما دخل في اقتضائها التبعين مقتضاها نفس الماهية المجردة فلذا انحصر نوعها في فرد واحد ان كانت
 الماهية ماوية يتعدا فردا لا بحسب تعدد الاستعدادات التي لها وتساوي في تحقيقها ان شاء الله تعالى وما ذكره في المتأخرين من ان
 التشخيص يحكونه جزا للشخص الموجود شخص بذاته لا يطاق اطلاقه من حيث قالوا لا يستطيع ان يذكر ذكر شيئا موجودا فلما غابا عن المقول
 العنصر فليس للممكن سواء كان شخصا او غيره فردا ليكون له ماهية نوعية فكيف يتم كون التشخيص شخصا بذاته ثم اقول تايدا آخر لما تورنا في اوردته
 لزعم المتأخرين الذي هو شخص بذاته اي سدا لا يذات بنفسه تشخيص عين ذاته واجب لذاته وجوده عين ماهيته فان ما شانه ذلك
 المذكور فيقرب ويتاصل بنفس حقيقة خلاف الممكن فانه لما كان مغايرا لذاته فلا بد وان يكون وجوده مستندا الى الغير لا يكون شخصا بذاته وان فيه
 هو الا القوم الواجب بالذات وهو عينه بذاته القدر يعني اذا كان وجوده تعالى تشخيص عين ماهيته فلا محالة يكون التشخيص عين الوجود بذاته
 هو الما تور من القديار فاحذر والآن نحن المشرقين اي الشاكين فيه قوله وكل حقيقة اه اي سواء كانت نوعية او ضمنية وفعلها او خاتمة او عرضا
 ناهما الصحة عبارة عن الكل بالمعنى العام المذكور انفا مع التقيد اضافيا كان ذلك التقيد كميونية الفرس وتوصيفا كالمحيوان الناطق
 واما اعتبار القيد ايضا اي مع اعتبار التقيد بصير الكل فردا لا محالة وبها اي المحصة والنفور لان اعتبارا بان التقيد الذي هو امر اعتبار
 جمل جزائيا ومن البين ان اعتبارية الجزر مستلزقة لاعتبارية الكل فكمولان اعتبارا من تمام الماهية الخمسة فيما هي في المحصة والفرد
 هو ذلك الحكمي فنوع حقيقي لهما وهذا هو المطلوب اما الشخص فهو الحكمي مع جزئية التقيد الشخصي فقط على مذهب اي مذهب المتأخرين كما عرفت
 او معروض الشخص على التحقيق وهو مذهب القديس ثم ان اختلف في صدق ان الحكمي اذا كان نوعا حقيقيا بالنسبة الى حصصه فلا يصح
 اختلاف الكليات بالجنسية والنوعية وغيرها فلا يستقيم تقسيم الحكمي الى الجنس فادفعه بقول الشارح والقسيم الى الخمسة انما هو بالتقسيم
 اي الى الشخص بان يقلل ان الحكمي بالقياس الى اشخاصه اما الجنس لما او نوع وبكذا لا بالقياس الى المحصة والفرد قوله على الماهية
 قيل القائل جلال المحققين في شرح التهذيب يريد بالماهية امر محمول فيلزم ان يكون كليا لما وعنت ان الحاصل في العقل الذي
 هو المراد من المعقول لا يكون الا كليا فيجب ان الشخص فان صدق هو الحواس العقلية والبقية الاولى المذكورة في تعريف النوع الاضافي يخرج

لما كان
 فان لما ودة
 بعد عن انما
 بالاختلاف
 وغيره من ذلك

زمان في مذهبنا ما دام العلم الموضوع ان كان احاد عرضا كالسواد والبياض فمادته هو الموضوع اعني الجسم المتعلق به اي الجواهر ان كان قريبا
 فمادته اي البدن الذي يتعلق بالنفس كما يصح به الشايع بعيدا او السهل ان كان احاد صورة فمادته اي السهل الا ان في جواهر ليس في ذاته
 متصلا ولا منفصلا وعلى في حالتي الاتصال والانفصال فمادته انفس اي يتعلق به اي النفس بها اي بالمادة هو البدن وليست هي جسد لها
 اي النفس فكيف يكون النفس نوعا حقيقيا لا اضافيا فيحقق العموم من وجفان الجنس من الامور المعبرة في نسخ اي اصل الحقيقة والبدن قريبا
 الى النفس ليس كذلك وتلخيص سبالة النقطة خارجا فقط لا ذهابا بل انما تقدم من كلامه يعني ان كلام المصنف في هذا المقام يناقض كلامه في تقدم
 وهو التاكس لزوما بين التركيبين يعني ان كلامه السابق يدل على ان التركيب الذهنى يستلزم التركيب الخارجى وبالعكس بخلاف كلامه
 ههنا فانه ناطق على ان النقطة بسيطة في الخارج ومركبة في الذهن من الجنس الفصل وعلية اي على التاكس في عينا نقل عنه اي عن المصنف
 في الحاشية ابطل ما ذهب اليه السيد السندرم في شرح المواضع من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فتذكر ان الحق عليك في المدرس
 السالف بالامر به عليه والقول بان البساطة المطلقة هي هنا خارجا من خواصه تعالى عن ان لا سبيل الى التثنية في ذاته تعالى في صفاته
 تعالى حتى لا يرب الاشك فيه المقصود من ذلك القول البطلان الدليل الذي اوردته المصنف في الحاشية على ان النقطة انما هي بسيطة في الخارج
 دون الذهن من ان البساطة المطلقة بمعنى كون الشيء بسيطا في نظره الخارج والذهن معاصر خواصه تعالى بما تقتضيه في بعض الجواهر ان
 البساطة المطلقة تطلق على معينين احدهما عدم التعدد والكثرة وثانيهما عدم الاجزاء فان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الاول من خواص
 الواجب تعالى فسلم اذا تعدد ولا كثر في ذاته تعالى ولا في صفاته لكنه لا يستلزم ان لا يكون غيره تعالى بسيطا بمعنى عدم تركيبه من الجنس و
 الفصل وان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الثاني من خواصه تعالى فبمعنى كيف يستعمل ان الاجزاء العاليات والفصول كالبساطة
 بهذا المعنى فجاز ان يكون النقطة ايضا بسيطا بذلك المعنى وهو مراد من قال ان الاكسار اساس التركيب يعني ان كل واحد من التركيب في هذا
 القول هو التركيب بمعنى التعدد والتكثرة لا بمعنى وجود الاجزاء كما ان التركيب اساس الامكان للمفرد المقال ان كل واحد من الامكان في التركيب
 بمعنى التعدد والتكثرة مستلزم بان يخل بكونه متقددا ومتكثرا وكل متقدد ومتكثر ممكن ما وعيت ان في الممكن اثني عشر وكثرة باعتبارية وجوده
 و صفاته واما بمعنى ان البساطة باعتبار الاجزاء مطلقة اي ههنا وخارجا من خواصه تعالى فليس كذلك فان الاجناس العاليات والفصول كلها
 بساطة مطلقة بهذا المعنى اي عدم الاجزاء واما بساطة الجنس العالي فلانه لو كان مركبا لزم ان للبق العالي عاليا لما وعيت ان الجنس العالي
 بالا يكون فوقه جنس وجميع الاجناس واما بساطة الفصل فلانه لو كان مركبا لزم تركيبه لما وعيت من الاجزاء الغير المتناسبة وهو كما ترى
 ثم شرع في تزييف ما ذكره المصنف في الحاشية من ان العقول مرتبة عقلية وليست انواعا تتصل ببقولها بالاستدلال على اثبات
 فذكر في صحف في القاموس الصحيحة الكتاب ج صانف وصحف ككتب نادرة لان قيله لا يجمع على فعل انتهى القوم ان شئت حتى المزم
 فاجب الى التعليق الذي ثم اقول لو بنى المطلق اي كون النوع انما في اعم مطلقا للشرح الحقيقي على ما قال المعلم الاول سطوهم ان لا يستطيع
 اي لا يقدر ان يذكر اذا كثر شيئا موجودا امكانا خارجا من المقولات العشرة التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة فكان جواب تولي المطلق
 وجوبية اذا من اجبته نوعية لا تندرج تحت جنس ما يتخالفان اختلج في صدره انه يلزم من اندراج كل ما يتبع نوعية تحت جنس كون الماهية
 الموجودة ما في الحق عليك ان الجنس والمادة متحدان فيلزم من ثبوت الجنس لثبوت المادة قطعاً فاجزها افادته في الحاشية بقوله لا يلزم
 كون الموجودات من المادة التي هي الجنس بشرط الاخير السهل كما حققناه سابقا انتهى ثم ان وسوسك جنود الوهم بان قول المعلم الاول ان مقتضى الوجود
 فانه بسيط فليفت يصح اندراج تحت جنس ما لا يلزم كونه مركبا فان المقولة جنس عال كل الى جنس فله فصل فله نوعية ما ذكره في الحاشية
 الا ان قولها بالامور لا اعتبارية الاثروعية كالوجود مثلاً فلا كلام في هذا الكلام في انتم انق الموهوبة انتهى قوله كالموجوداته قال المصنف

في الحاشية الوجود لا ينسب له والا فاما ان يصحف بالوجود فيكون الحكم منه فلا يكون الحكم في كل الجزء منه لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون
 المعارض جملة عارضا وبالعدم فيلزم اجتماع التقيضين انتهى عليه السلام في بيان ان الوجود لا يكون له اجزاء كان انصافا
 اي انصاف الاجزاء بالوجود فيكون الحكم صفة للجزء وان كان سمحفا بالوجود صار صفة وعارضا لذلك الجزء
 لكن السبيل لعروض امرى كل جزئ لا يستلزمه اي استلزم هذا العروض المعروض الشيء لنفسه بل على تقدير كمال الحكم صفة وعارضا
 بجميعه لا يرد من جملة الاجزاء ذلك الجزء ايضا فيكون متصفا بنفسه وعارضا له كما ترى والا يلزم خروج الشيء عن نفسه لكون المعارض
 خارجا عن المعارض بالضرر المستحيل وهو ان لا يكون بينهما اي بين المعارض والمعرض انصارا لا بالذات ولا باعتبار اللزوم كونهما
 كون الجزء باهوت عارضا ومعروضا بنفسه فيلزم المقام ان عروض الشيء لنفسه على ضرب من جازو مستحيل اما سبحانه فوان يكون بين الشيء
 ونفسه تغاير اعتباري كالان كان فان المعارض فيه حصته لمعروضا فاحصته عارضة والمعرض ما هي حصته له وبين الشيء وحصته تغاير
 اعتباري لا اعتبار التقييد في الحصة دون ذلك الشيء ففي هذا الضرب يكون المعارض نفس الشيء كالايمان والعارض حصته كالايمان
 واما المستحيل فهو ما لم يكن فيه تغاير اصلا بين المعارض والمعرض وهما كذلك كما علمت انفسا ان الجزء باهوت عارض ومعرض
 وجملة الامران حيث يتي المعارض والمعرض واحدة واما ان لا يكون عطفا على قوله اما عروض الشيء لنفسه المعارض بجملة عارضا بل على
 تقدير كونه الحكم صفة وعارضا لسائر الاجزاء سوى ذلك الجزء الذي فرض الحكم صفة له او بالعدم عطفا على قوله اما بالوجود فيلزم اجتماع التقيضين
 اي الموجود المطلق والمعدوم المطلق فمما كان يتوهم ان يتوهم ان اجتماع التقيضين على ضربين جازو مستحيل فاما في عبارة عن ان يكون احدهما
 عارضا والاخر مستحيل عبارة عن تحققهما في الثالث ولا ريب ان اللازم ههنا هو الاول دون الثالث فان الجزء اذا انصف بالعدم فينبغي ان يكون
 فيلزم كونه الوجود وجودا او معدوما لا الشارع بقوله في الحاشية اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق والتقدير من انصاف اجزائه بالوجود المطلق
 او بالعدم المطلق فالوجود المطلق كونه موجودا او هائيا يصدق عليه الوجود المطلق فعلى تقدير كونه اجزائه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق
 ايضا لعدم الاجزاء فيلزم اجتماع التقيضين المستحيل ففكرت في قوله فيما اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق آية وكل ما خرد ما افاده الحق في
 في حاشيته على شرح المواضع قوله فيما كونه موجودا او هائيا لان الوجود من الحقوق ثلاث ثنائية ولان الشيء المطلق لا وجود له في الخارج قوله فيما
 يصدق عليه الوجود المطلق لما وعيت ان المطلق تحقيق يتحقق فردا قوله فيما يصدق عليه على الوجود المطلق قوله فيما المعدوم المطلق ايضا
 اي كما يصدق عليه الوجود المطلق قوله فيما فيلزم اجتماع التقيضين المستحيل اي صدق الوجود المطلق والمعدوم المطلق في ثالث اعني الوجود
 الحكم هذا والتصميم في التعليق المضي ثم تلقى عليك ان الشارع انما جرى الكلام في الوجود المطلق والمعدوم المطلق لان الموجود من وجه
 ليس بغير الوجود من وجه بل انما التناقض من المطلقين فادرك قيل اي اعترض عليه اي على الدليل اننا نعرض على بساطة الوجود المطلق
 هو المحقق الدواني في الحاشية القديسة ان عنيتم انما المستدل ان المعارض يتام عارضا وجوب عروض اجزاء المعارض باسرها اي تمامها
 لمعروضه بان يعرضه جميع اجزاء المعارض فينقض ذلك بالثبوت فان الوحدة التي هي جزئها غير عارضة للجميع المعارض للثبوت بل الوحدة عارضة
 لجزئ اي جزئ المجموع فيحصل التناقض ان الكثرة عارضة للمجموع فيقال انه شير ان الوحدة تحتية التي هي جزئ الكثرة غير عارضة
 للجميع الذي هو معروض الكثرة لانه ليس بواحد حتى بل الوحدة عارضة للجزء المجموع فاستدل ان كون جميع اجزاء المعارض عارضة
 للمعرض غير واجب انت لم جواب عن ذلك الاعتراض ان اختيار الشق الاول ان ينقض بالثبوت ساقط عن جملة وجهه من معروض الكثرة والوحدة
 نفس الطبيعية من حيث هي اي مطلق الطبيعة لا اي ليس عرض الوحدة الطبيعية الواحدة ولا اي ليس عرض الكثرة الطبيعية الكثيرة والا يلزم
 تقدم الشيء على نفسه فان الواحدة والكثرة لو كانتا عارضتين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كما روي المحقق الدواني لزم ان يكون تلك الطبيعة

قبل عرض الوحدة والكثرة لها واحدة وكثيرة فيلزم تقدم الوحدة والكثرة على نفسها وهو كما ترى قلنا ان عرض الوحدة والكثرة هي الطبيعية
حيث هي في تلك الطبيعة كما انها كثيرة وكذلك هي واحدة ايضا لان حيث وجب عرض اجزائها اي اجزاء العارض بالنفس المعروض او لمجرد
فقلنا ان الوجود عارض لمجرد وجوه وكجوه ولمجرد عرض الشيء بنفسه غير لازم فلابد من الدليل على بساطة الوجود واجيب عنه الجواب
الذي في الحاشية القديمة وهذا الجواب باقتضائنا الشق الثاني بالانتماء الى جزء لا جزؤه واللا يلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة وهو كما
ترى فالمحذور بها ما عرض الشيء بنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعرض والمجرد ورد الراء ايضا المحقق الذي في الحاشية
القديمة بان وجوب الانتفاء الى جزء لا جزؤه في الدخالات العينية اي الاجزاء الخارجية سلم ولا يلزم عدم تنهاى الاجسام وهو محال
وجوب الانتفاء في الاجزاء الذنبية ممنوع فانها اي الاجزاء الذنبية تحليلية اي حاصلة تحليل العقل الكلي الى الاجزاء ويجوز ان يكون تحليل
غير واقف عند حد لا يتجاوز كما في اجزاء الجسم والجواب عن ذلك انه ان النزاع في غير الاجزاء المقدرية يعني ان النزاع في هذا المقام ليس
الافق الاجزاء الذنبية المقدرية فانه لو فرض الوجود المطلق مركبا في الخارج فانما يتحقق فيها اجزاء غير مقدرية ولا تسلسل فيه حتى يتم المنع الذي
ذكره الرد بقوله وفي الذنبية ممنوع ما اجزاء الجسم في مقدرية وعدم التنهاى يعني لا تقف عند حد تحقيق فيها وهذه الاجزاء الخارجية مما نحن
ببسطه فالقياس على اجزاء الجسم قياس مع الفارق وان المقصود من الدليل المذكور اثبات بساطة الوجود اثبات بساطة الخارجية
ففي اجزائه الخارجية فانه لو كان المراد منه نفي الاجزاء الذنبية لم يتم ذلك الدليل لان معنى استحالة الشق الاول من الدليل على ان تصاف جزء الوجود
بالوجود مستلزم عرض الشيء بنفسه وانما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من تصاف شيء باخر تصاف بمجوزة الذنبية حتى يتم ذلك العرض وذلك
لما وعيت ان الجسم تصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو مجزؤه في السواد وتلك الفصل والسر في ان المجزء الخارجي جزء حقيقة
لكونه مغاير للجزء الاخر ولكل واحد منهما وجودا فتصاف الشيء بالمرستلزم التصاف بمجوزة الخارجية لما وعيت انه جزء حقيقة فلو لم يتصف ذلك الشيء
بالمجزء الخارجي لم يتصف بالكل تمامه بخلاف الجزء الذنبية فانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم التصاف بالكل وهي اي البساطة الخارجية
ستوجب البساطة العقلية اي الذنبية بناء على استلزامها تنهاى المقومات الذنبية فسط قول الرد وفي الذنبية ممنوع
فالمحذور والمذكور باق على حاله ايضا اي كما وجب الانتفاء في المقومات العينية فاستبان بساطة الوجود وبساطة ذنبية ايضا فتم زيف
ذلك الجواب بقوله اقول اثبات البساطة الخارجية بنفي الاجزاء الخارجية للوجود التي بازاها الاجزاء العقلية اي تلك الاجزاء الخارجية
للاجزاء العقلية التحليلية ومنشأ النزاع انما تخطت في الدرر السالف من انما اذا اخذت البشروط شي كانت اجزاء عقلية معتبرة
والفصل محمول على الكل المؤلف منها واذا اخذت بشرط الشيء في اجزاء خارجية معتبرة بالمادة والصورة غير محمولة على الكل المؤلف منها
والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم تركيب للذنبية وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت للوجود اجزاء كان تصافها بالوجود
متعارضا هي اجزاء متحد تحليلية والكلام فيها معينا الكلام في الاجزاء العقلية فاحكموني تلك الاجزاء الخارجية في اني القول بعدم استلزام تصاف
الشيء باخر تصاف بمجوزة الذنبية مع القول باستلزام تصافه لا تصاف بمجوزة الخارجية فانها متحذران لافرق بينهما الا بالا اعتبار وكل منهما
موجود بوجود واحد متحد مع الكل وريدة المرام ان ذلك الدليل ان لم يمتد في الاجزاء العقلية لم يمتد في الاجزاء الخارجية ايضا فذاع
ليكن ان اثبات البساطة الخارجية بذلك البرهان مستعذر بل اربابا لم يثبت البساطة اي بساطة الوجود بالبرهان الذي هو بالقياس
الى اجزاء خارجية متميزة بحسب الجسم الوجود وصل منها بهوية بها يتنازع من بهوية الاخر وهذه الاجزاء الخارجية لا يحا فيها الاجزاء العقلية ولا
اي لا تقطع البساطة المذكورة فتفكك ما افهم على مدعائه لا استلزام من نفي تلك الاجزاء الخارجية ونفي الاجزاء الذنبية ولا ليس من بين الاجزئين
تلازم حتى يلزم من نفيها نفيها كما لا يخفى ولا يخفى عليك المقصود من تمام الدليل التام على اثبات بساطة الوجود وباطال الاجزاء العقلية انما

أقال الحكماء الجنس احرص به ولا يتحصل الا بالفصل فهو علة

لان المصنوع من الدين البساطة العقلية وتفرع عليها البساطة الخارجية في الاجزاء التي هي على سبيل الامثلة من حيثها فيلزم ان كل واحد من تلك الاجزاء
 بين الترتيبين اعتبار الترتيبين الشقين بحسب الصدق اي المحل بحسب التصانف وذلك بان يقال لو كان للوجود اجزاء الاقسام
 يصدق عليها الوجود ولا فعل الا في الاول يلزم مساواة الكل للجزء بحسب الحقيقة لما تقر ان الوجود فاقى ما يصدق به عليه فيكون صدقه عليه
 بالذات لا بالعرض وعلى الثاني ليس للجزء الوجودية من جوب التصانف من المحل والجزاء العقلية تيمم جواب ما لا دليل المذكور بناء على
 ان الوجود فاقى ما يصدق عليه كما يدل عليه البرهان من ان كل كذا بالنسبة الى حصص حقيقة لما لا مرتبة في ان الوجود المصدري افراده
 حصة فيكون فو كذا هو صدقها عليها بالذات لا بدليل لتمامية الدليل يلزم من جاي حين اعتبار الترتيب بحسب المحل اما مساواة الكل والجزء
 بحسب الحقيقة هذا المصنوع على تقدير محل الوجود على الاجزاء ولو لم يكن الجزء جزءا على تقدير عدم ذلك المحل فتوقع في التعليق الرضي من لفظ التصانف هو
 بمعنى المحل فالتيمم ما هو فادرك لوجوب التصانف اي المحل من الفصل العقلي والجزاء العقلية ثم ان اختلاف في ذلك انما قد سلمنا ان الوجود يطلع على
 ما تحته من الجزئيات صدقا ذاتيا لكنه لا يلزم منه ان يكون صدقه على اجزائه الزمنية ايضا كذلك بان يجوز ان يكون صدقه عليها بالعرض ان
 التاميد على كون صدقه ذاتيا في صورة صدقه على الجزئيات لان في صورة صدقه على الاجزاء ولا ارباب في المغايرة بين الجزئيات والاجزاء
 فان صدق بان اجزاء الوجود من جزئياته لكونه من الامور العاتية فكون صدقه ذاتيا على الجزئيات مستلزم لكون صدقه ذاتيا على
 الاجزاء اذ يلزم مساواة الكل والجزء وهذا الوضع لما في الاحتمالية ثم اعلم ان القانون المذكور اي ما لا جنس له لا فصل له
 كذا في الاحتمالية يعني ان الفصل انما يميز الشيء عن المشاركات الجنسية لا غير بني على امتناع تقوم المساوية من امور متساوية بان
 يكون كل متماثلا للمساوية بان يميز بالقيمة الجوهرية عن المشاركات الوجودية وذلك لامتناع لان المركب الذي ليس هو مجموع اجزائه محصل بل يكون فيه
 امران محصلان كما في تلك الصورة لا يكون مركبا عقليا الا بالمتخي بالتركيب العقلي فتقيد احد الجزئين بالآخر من حيث انه يحصل وليقروا اي يهتبه بحسب منطقنا
 على شيء موجود بان يكون متضافا لانضمام الكيماضي حقيقة في الدرس السالف فتذكر لا من حيث انه متضمم الى الفرع محصل منها ثالث وهو الجنس في ذلك
 اي التقييد المذكور ليس الا في اقسامه ان عام بهم هو الجنس خاص محصل له الفصل وتعيين هو اي العالم بهم به اي بالخاص المحصل فتفكر فانه دقيق
 اشارة الى ان الجزئين تقوم المساوية من امور متساوية لا يسلمون انحصار المركب العقلي في المركب الذي تكديس به مجموع محصل لان عين
 المتنازع فيه بهذا التفصيل في التعليق الرضي هو الجنس من جهة ان جنسنا الذي من قديمنا اي يتصور معنى بهما بمثل ان يكون لك المعنى بقوله شيئا
 كيقوي الانواع كل واحد منها عين لك المعنى البهم في الوجود وذلك المعنى هو الجنس فينضم اليه اي الى ذلك المعنى معنى هو الفصل ليس في وجوده اي يقويه
 حاصل المقال الفصل على الجنس محل على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت مراتبها متوحد اياها اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها
 بحسب الخارج كانت غير منطقية على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعين جزاؤه الاباهم التوحد والبطي على تمام حقيقة واحدة من تلك
 الاشياء وهذا التفصيل في بعض المواضع ان يكون جنسنا هو الفصل لكان متضمنا الى الجنس في تحصيل النوع كما ذكره بهنا للزم ترتيب
 النوع بخلافه بان من اجزاء النوع فلا يصح محسوس الفصل عليه كما ترى لما عرفت ان المركب العقلي ليس مركبا حقيقة الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة فهي
 ليست اجزاء ذاتية بل هي بحسب الحقيقة كما هو في الحقيقة متحدة مع جلا وجودها في وجود واحد يمكن تحليلها الى متشعبة في الملاحظة التفصيلية
 التي هي الحقيقة ذاتية في بعض المواضع وانما المصنوع على ذلك في التعليق الرضي هو ان قولهم فينضم اليه معنى آخر الى الفصل على وجود الجنس كيف
 ولتبادر من التمام في ان الشيء هو كذا في اول الوجود الثاني مع ان هذا غير متعارف عند المصنف والشارح فانهم يقولون ان التمام الفصل الى الجنس
 ليس على حقيقة لا ميتا ولا جبريا في التمام بل ان الفصل يتبعه جبريا بحسب محصله لا في الفصل على تعيين الشيء اي تحصيله لاجل الاباهم

فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل فلا يكون شئ واحد فصلان قريبين كما يقوم الانواع كما لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل ولا يكون شئ واحد فصلان قريبين كما يقوم الانواع كما لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل ولا يكون شئ واحد فصلان قريبين كما يقوم الانواع

للمادة الجوهرية لا يميز الشئ المادة والصورة المذكورتين من حيث انها طبيعتان مختلفتان بل يميزان في الجوهر كما في الطبائع الحيوانية والنباتية والانسانية
المتفلا في الشئ فاحققا ان شئ توحيص الازاخر من هذا الحمل ان يكون الحمل بالموضوع هاتين مستقلتين اتحدت في الوجود فاذ فقه وانما
بل ان يكون هاتين مستقلتين او لا تتحقق الاتحاد في الوجود لا يصح اكل ولا ارباب في ان الازاخر الخارجية وان وجد فيها الاتحاد في الوجود ولكنها ليست
طبيعتين مستقلتين بل انما ملاحظ من حيث انها الباعن لطبيعتها مستقلة بالصورة والمادة انما ملاحظان من حيث انها جزآن للماهية فلا يصح علمها
بخطا من الجنس والفصل فانه لما وجد فيها الاستقلال مع اتفاق الاتحاد في الوجود فصح الحمل فيها قوله فلا يكون فصل آه فروع اعلى عليه الفصل للوجود
الجنس وتوصله عطف تفسير الوجود بجنس المفصود منازاة خلت على ان يتخلل في الصدر من ان تجوز عليه الفصل لوجود جنس ليعاومها
انقص في الجنس السالف من ان الفصل عليه تحصل للمنه الجنس الوجوده مينا كان وذهبا فقرر الازاخر ان المراد من وجود جنس تحصله
ولا شك ان هاتين ما سبق من ان الفصل عليه تحصل الجنس فلا مصادمة وتوحيصا فتمت الازاخر كما زعم البردواني وجعل قول الماتن فصل
الجوهرية ههنا على حد قوله ان لا يكون لما بهت واحدة جوهر بان يذاتان احدهما جنس مشترك بينهما اي بين تلك الماهية وتبين
نوع ما والاخر فصل لما اي للماهية يميز با عن ذلك النوع ثم انعكس الامر بالقياس الى نوع آخر بان يكون ذلك الفصل جنسا لتلك الماهية
مشتركا بينهما وبين نوع آخر ويكون ذلك الجنس فصلا لما يميز با عن النوع الآخر كما ظن جماعة ان الناطق بالقياس الى النوع الحيوان فصل
للانسان والقياس الى الملك جنس له والحيوان بالعكس فله بالقياس الى النوع الحيوان جنس للانسان والى الملك فصل له كان فصل
الجنس جنسا للفصل والا كان كل منهما على الآخر وانه دور توحيصا انه اذا فقرر ان الفصل عليه تحصل الجنس فلو كان فصل الجنس جنسا
لكان مطلقا فيلزم كون الشئ الواحد مطلقا وعلى انه دور محال فاما الجواب عن التسك بالناطق فهو انه ان كان المراد به الجواب الذي لا ادراك
المقتولات فلهذا ليس مشترك بين الانسان والملك ومصدق هذا المعنى في الانسان غير الصورة النوعية وهي مخالفة للماهية النوعية للملك ان كان
المراد به الجواب عن معنى مفهوم القوة ادراك المقولات فهذا المفهوم وان كان مشترك بين الانسان والملك لكنه ليس فصلا للانسان بل هو مشترك
فصله ويجوز ان يشترك التماثل في نوعا في عارض واحد وهذا في ان كلا منهما عام به من وجوه خاص يحصل من وجه آخر فكل منهما اي من الجنس والفصل
باعتبار الخصوص يرفع ابهام الاخرين حيث العموم فلا دور لوجود جنس العموم والخصوص فاختلاف هاتين المجتبتين قائل لاساس له دور والجواب
الاجيب هو الحق انه وى ان الجنس مبهم والفصل محقق له من حيث ذاتها لا بشرط شئ فقرر الجواب بان ذات الفصل مع فال انظر من خصوصية محقق
لذات الجنس مع قطع النظر عن عمومها وبهامه فالحاصل انما هو بين الذاتين ولا دخل فيها للخصوص والعموم لئلا يلزم له دور باختلاف جنس العموم والخصوص
وهي اي حيثيات الذات لا بشرط شئ حيثية واحدة اذ لا تعد في ذاتي الجنس والفصل اصلا وانما جاء التعداد من عموم والخصوص ولا دخل لهما فيما خرج فيه
قوله ولا يلزم قطعا وقد يقال في الاستدلال على انه ليس بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه بل في التقويم الماهية بجهة ابهام احدهما
تحصيل الآخر فاحيوان مقوم لما بهت الانسان من جهة عامهم والناطق مقوم لها من جهة خاصة من حصول فيك في تحصيل ما بهت الانسان
جهة واحدة في كل من الحيوان والناطق فليس بين الحيوان من حيث الحيوانية عموم وخصوص من وجه فبين تلك الاجزاء في اختصاص عموم وخصوص مطلقا
لا من وجه كما ظن علما انه ملاوة لا لاطال تركيب الماهية من امرين يكون بينهما عموم وخصوص من وجه بالنظر الى اعتبار كل جهة اي جهة العموم
والخصوص من كل واحد منهما اي من الجنس والفصل بل من اختصاص الشئ على مقوم له اي ذاتي لذلك الشئ وهذا لا يلزم باطل فالمراد من شئ مشترك
الاطلاق انه لو كان بين الجزاء الماهية عموم وخصوص من وجه لكان في كل منها جتان ولا ريب في ان الجهة الواحدة من كل منهما مخفي

خلافا لاشرايية وقرها شارك من وجهين الاول ما اورد في الشفاء وهو ان كل فصل من جنس المعاني فاما
 عن الثاني فانه لا اول بطريقه فصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل ويتسلسل وكل
 اقالا فم انفصال كل مفهوم بالفصل وانما يجب لو كان ذلك العام مقولاً والثاني ما سئل

او صورتان ومادة واحدة في درجة واحدة لا تنشأ بحصول الصورة الواحدة للمواد المتكثرة دليل لا يتبين ان يكون حقيقة واحدة متجان
 وصورة واحدة ولا تنفصل ترتب الشيء الواحد على اثنين متجانسين دليل لا يتبين ان يكون حقيقة واحدة صورتان مادة واحدة في الصورة
 مرتب وانما ترك الاستبعاد المخرج الثالث لرجوعه الى الاول فمزيل الشرح مقال المحقق الدواني بقوله اقول ان ايراد المحقق بالمادة والصورة
 والصورة فالبيان وهو متين بحصول الصورة الواحدة للمواد المتكثرة من غير تمام بالصورة الجبرية الواحدة المحصلة للمواد المتكثرة كقولنا
 والخاص فان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الكلية واحدة بالنوع مع انها محصلة للمواد المتكثرة وان ايراد المحقق بالمادة والصورة بما هو في
 الجنس الفصل من الاجزاء العينية الخارجية المتحدة بحسب الذات فلا نسلم قال المحقق من سبله الاستنباط اي استنباطا لافرق فان كلامهم
 في الاجزاء العينية المتحدة بحسب الذات بعينه الكلام في الجنس الفصل فقل ما حديث من ان لا اعتبار بين الاجزاء المذكورة وبين الجنس الفصل
 بالاعتبار الفروع انما هي اصل الجوهري جوهري في اصل الانواع الجوهري جوهري لا يحسن ان مفهوم الجوهري صادق عليه صدق الذاتي على الذات والايام
 جبرية لانسان خلافتين موقوفة في ضمنه ان وموقوفة في ضمنها من التام في حقيقة لا يلزم ان يكون الجوهري نفس الفصل حقيقة في موقوفة ان لا يحصل بذكر
 فصل فيلزم ان يكون الفصل وهو ايضا جوهري فيكون فصل ايضا كذا الى ما لا نهاية بل بحسب ان الجنس صادق على الفصل صدق العرض
 على معرفته مفهوم الجوهري عام بالنسبة اليه وليس كل ما يصدق عليه الجوهري يكون جنسا حتى يلزم المحذور بل انما هو جنس للماهيات المتكاثرة
 واما الماهيات البسيطة فصدق عليها انما هو بالعرض فادرك فتم تقدير المرام انه لو كان فصل الجوهري عرضا لكان العرض حقه محصلة للجوهري وانما لا يتعد
 لما يمتد الشرح بقوله اذا العرض لما يكون حقه محصلة للجوهري المتقدم مثله وذلك لان العرض مختلف في محصلة الى الموضوع فيكون محقولا فلا يتقوم
 الجوهري الا بالجوهري واما المطلوب اذا العرض طبيعة ناعمة بما يمتد في تقديره فيحتاج الى مطلق الموضوع والجوهري طبيعة مستغنية عن الموضوع بما يمتد

اي لا يحتاج من الناعمة في الحاجة اليه اي الى الموضوع صلا اي لا الى مطلق الموضوع ولا الى نفسه ولما كان الجنس في كل شيئا واحدا في
 القوام والوجود فمما لا يكون احدهما اي الفصل طبعا لمتناهي عرضا يستلزم وجودا بالبيان والاخر اي الجنس طبعا لجوهري يستلزم وجودا في نفسه والا
 يلزم ان يكون الماهية الواحدة طبيعة محتاجة الى الموضوع مستغنية في حدها بقوله خلافا لاشرايية حيث جوزوا كون فصول الجوهري عرضا
 بهذا التوزيع لان لم يصحوا لكثرة يلزم عليهم بالحق ما سمعنا ثم قالوا ان الصور النوعية للجواهر عرضية وقد علمت ان الصور كون فصولها في القول
 بعرضية الفصول ولذا نسب اليهم فاعلم ذلك وتسكوا بالسر فانه مجموع قطعات الخشب البياة الوجدانية ولا اعتبار في ان السر جوهري بياة
 التي تميز عن غيره من وتسكوا بالجسم الطبعي فانه مركب من جوهري وعرض هو المقدار اي الجسم التلخيص والجواب عن تسكهم ان السر يري ثابته الضمير
 باعتبار رعاية الجوهري لقطعات الخشب البياة الوجدانية لا المركب منها حتى يلزم التركيب من الجوهري والعرض وقد يجاب بان السر مركب من
 والكلام في المركب الحقيقي فانه لم يوجب عن التسك الثاني بقوله واما الجسم فهو المركب من البيوت او الصورة الجبرية واما الجوهريان فكيف يكون الجنس الفصل
 قال المصنف في الحاشية فان قلت قال الشيخ ابو علي بن سينا في الآيات الشفاء وان من الجاهل ان يتخذ الجوهريان فكيف يكون الجنس الفصل
 جوهريين مع اتحادهما قلت ليس بهما جوهريان متعددان ثم اتحد بان يكون الجوهريان شكلا موجودا في الخارج وفيهم اليه موجودا في الخارج
 وحصل منهما ما يستلزم ان ذلك لا لو كانا متعددين لزم ان لا يصح حمل البعض على البعض بالمطابقة وهو كما ترى بل جوهري واحد وهو وجود
 الجنس الفصل اي جوهري واحد بحسب المثل الى جوهريين بان يعبر في النوع شيئا بسيما في محصلة بالاشارة خارج حيزه فيختص الجنس في كل واحد

وهو ان الكل كما يصدق على واحد من افراد المصدق على كثير من افراد المصدق على واحد
فمجموع المصدق على الفردان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
المركب لا يجمع المصدق على الصورة وهو فصلان الاستحالة ثم فانه معلول واحد وله كثرة

العمل للقول
السنة في
القول في
على قول
البيان في
البيان في

في تحديد الانسان بالحيوان لا ينفصل عن شئ واحد هو الانسان هو جوده الحيوان الذي في ذلك الحيوان بعينه لا ينفصل عن شئ واحد هو الانسان
شأنه في الحيوان ثم لو فرض وجودها اي وجود الجنس وجود الفصل منفرد في انهما جودان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
تفصيلين بخلاف العرض العرض كالبيان في الباطن فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
الذكر في الفرق بين الجنس والفصل الجوهري بين العرض والعرض في حفظه في ان كل الفرق مما لا يتحد مع شئ اخر في ان كل الفرق مما لا يتحد مع شئ اخر
بحسب وجوده بالذات متعلق بالاتحاد بينه وبين المصنف ان معنى قول الشيخ وجوده بالذات متعلق بالاتحاد بينه وبين المصنف ان معنى قول الشيخ وجوده بالذات متعلق بالاتحاد بينه وبين المصنف
ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر في ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر في ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر في ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر في ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر
الوجود بالذات كما ذهب اليه اي ان كل الاتحاد الفاضل الواضح في الكثرة في الفرق بين الجوهري والعرض قابلية الوجود المنفرد للجوهري وجوده بالذات
القابلية للوجود المنفرد للاعراض ولا يخفى بطلانه على ما سبق في تحقيق المشتق ان العرض هو وجوده بوجوده في وجوده بالذات متعلق بالاتحاد بينه وبين المصنف
السالف ان العرض كونه حقيقة ناعمة وجوده غير مستقل بخلاف العرض كونه متوقفا على وجوده مستقلا فاحتمل العرض في الجمع بحسب الوجود بالذات
مستحيل فاعلم ذلك قوله ان الكل كما يصدق آه في المقدرة المذكورة في الحاشية القديمة للمحقق الذي انى على شئ لا يتحد مع شئ اخر في ثبوت له في اتحاده مع شئ اخر
على فهم اي كل كما يصدق على احد من افراده كذلك يصدق على الكثرة منها اي من افراده كالانسان فانه كما يصدق على كل واحد من افراده
عموم وبذلك يصدق على الكثرة منها الا ان الفرق بين الاثنين ان يصدق المصنف الكل على الواحد بقية الوحدة وعلى الكثرة بقية الكثرة
فشتان ما بينهما والاصل اي مطلق الكل مع قطع النظر عن قيد الوحدة والكثرة صادق عليهما اي على الواحد والثيق على السوية فيصدق على
كل واحد من زيرد وغيره انه انسان واحد وعلى جميعهم ناس كثيرة اذا دعت به التسمية فلا يذهب عنك ان الحيوان يصدق على مجموع الانسان
والفرس مع قيد الكثرة والوحدة في وجوده ان المصنف ما اذا اردوا بقله يصدق على كثيره ان ارادوا بصدق عليه قيد الوحدة فمنع عما عرفنا
وان ارادوا بصدق عليه بقية الكثرة فليس كذلك اذن يكون المراد من قوله مجموع الانسان والفرس حيوان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
فلا يلزم ان يكون شئ واحد فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
شئ واحد اذا كان له فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
بل يكون واحدا اعتبارا من جهة اعتبارها بالبيان في الصورة والكلام ليس في الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي المراد من قوله لا يكون شئ واحد فصلان
قريبان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
للمقدرة المصدرة المذكورة في الاشكال في الكل كما يصدق على احد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
صدق عليه على المعلول المركب من المادة والصورة واذا صدق على ذلك للمعلول المركب عليه يلزم ان يكون المعلول مادة وكما ترى لان المعلول
متاح على الحاشية والمادة على البيان فاذا كان احدهما غير الآخر يلزم ان يكون الشئ حقا في نفسه وهو محال في نفسه فيكون قوله لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان
من افراده فهو المعلول كما تصدق على واحد واحد منها كذلك تصدق على مجموع المركب منها باذنه على التسمية المذكورة والجواب عن ذلك البطلان
ان مجموعهما اي مجموع المادة والصورة بمعنى الكثرة المحفوظين الصواب بشتان فانه غير ان ذلك الاتحاد بل بان اثنين بل من مجموعهما في الشئ
من افرادهما فيكون خبرا في خبر عن الصواب كونه حقا في الشئ كما لا يخفى على الاعلام ايضا وقوله لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان فله فصلان قريبان لا ينفصلان

فان افكاره لا جتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الامر

والركب اعتبارا بنسبته الى الكسب مع كل النظر في خصوصية هذا مشرك في مائة المركبات وثانيها خصوصية التركيب في تحققه بخصوصية اجزائه
 كما ان تحققه في اجزائه وعلى هذا لا اعتبارا بامكان الكسب من جميع المركبات لانه لو كانت اجزائه كلها مركبات لكان مجموعها مركبا على الاربى
 انما هو لا اعتبارا بالاول وانما هو متسا في الابدان الثاني فلم يلزم كون الشيء الواحد مركبا ومتسا فان قلت مع كون مجموع شريك الاربى مركبا
 مع قطع النظر عن خصوصية الاجزاء لو كان الكسب من المتعنين يمكن بالذات نظر الى نفس تجوهر التركيب كانت على هذه اوجه عدم ذلك لركب عدم
 على وجوده لما دلت ان الممكن كما يكون وجوده على وجوده كذلك يكون معاملة له وجوده على وجوده لعل في عدم وجوده في الاجزاء وجوده على وجوده
 فلم كانت على وجوده على وجوده لعل في عدم وجوده على وجوده لعل في عدم وجوده على وجوده لعل في عدم وجوده على وجوده لعل في عدم وجوده على وجوده
 اجزاء اى اجزاء المركب لفقده الامكان لكون الاجزاء متعنة بالذات فلم يكن على عدم المركب عدم على وجوده وظاهر ان هذا لازم للاسكان وانتقاد
 اللازم يستدعي تنافرا للملزم فلم يكن ذلك المركب ممكنا باعتبار نفس التركيب ايضا قيل يجب لك المقصود من اثبات الامكان للمركب من المتعنين
 ان على عدم المركب عدم اجزائه بخصوصية بل عدم اى جزء كان لا اى ليس على عدم المركب على عدم اجزائه ولا عدم على اجزائه وانما يلزم ذلك اى كون
 على عدم المركب على عدم اجزائه وعدم على اجزائه لكونه على عدم اجزائه مستندا الى عدم اجزائه على عدم اجزائه فاذا كان الاجزاء متعنا
 لقاعدة عدم المركب بذلك اى بانتماع اجزائه غير افتقار اى افتقار عدم المركب الى عدم اجزائه عند ذلك ان على وجود المركب بالذات تعلق
 بالعمليات وجودات الاجزاء وانما يحتاج تحقق المركب الى وجود على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه
 الى حقيقة تلك الجهة اى من جهة ان الوجود على بالذات اى ليس احتياج تحقق المركب الى وجود على اجزائه بالذات من جهة هو مركب انما
 خطر في باله ان المركب من الواجبين مركب محتاج الى نفس اجزائه الى على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه لكونه على اجزائه
 لكن لا يخفى ما فيه وهو انه لا اسكان للمركب من المتعنين بالذات اذ لا تركيب هناك في نفس الامر فلا يصدق على شيء انه مركب من متعنين بل هذا
 المركب ليس له مصداق لذاته لا خارجا وانما هذا العنوان في غير من واذن لا يلزم امكان ذلك المركب بل هو متعنى فهو معدوم مطلقا فافهم
 قوله فان افتقاره حاصل ان الامكان بمعنى فاقته التاليف اى احتياجه والاجتماع الى الاجزاء متعلق بانفاقه بحسب تقوم نفس الماهية في الوجود
 الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الامر فلا يكون ذلك المؤلف ممكنا يعنى ان امكان كل مركب لذاته لا يصادف امتناعه بحسب الواقع وايضا لا يضر
 في امتناع الاجتماع لذاته الاجتماع امرا متعنا وافتقار الاجتماع الى الغير على تقدير الوجود الفرضي لا يضر في الامتناع لذاته كذا في المحاشية
 ثم توضيح الجواب على ما في بعض الشروح ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقصى ومركب اعتباري اعتبر العقل تركيبا له احوال ليس حقيقة
 فالمركب الاول محتاج في وجوده الواقعي الى اجزائه فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
 وظاهر ان افتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في نفس الامر فجزا ان يكون هذا المركب متسا في نفس
 الامر محتاجا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا ومتسا في نفس الامر تحقيق المقام جواب آخر لا تحقيق لجواب المصنف بهذه التوضيح في
 التطبيق للفرض ان على الماهية اى الماهية المركبة على نوعين احدهما جاعلا الذي يصدر عنه اى عن اجزاء نفسا اى نفس الماهية وفيه
 الى العمل السبب في افتقار الماهية الى الجاعل فاقرة صدورية من حيث افادته اى فاقرة الجاعل فعملية الماهية وقوله ما يجب
 امكانه الثاني وثانيها مقوماتها اى اجزائها التي تدخل في قوامها وتيا لفت جوهرا منها اى من المقومات هذا هو معنى الاجزاء التمهيلية في افتقارها
 الى افتقارها لاجزاءها اى الى التمرات ليست فاقرة صدورية يعنى ليست المقومات جاعلة وفيه اختلاف الماهية فيكون الماهية مجموع لهما
 لا عن كون الماهية مجموعا بل عن كونها التاليف في مجموعها لا في عملية التاليف فاذا كان افتقارها الى المقومات على تضمين كون الماهية المركبة

فقد كانت واحدة على هذا يلزم من تحقق اثنين يتحقق اعم من غير مقتضية لانه بضرب الثالث يتحقق الرابع وهو كمال

وعب للمعلول انما كان باعتبار وجود العلوة وانما كان باعتبار عدمها واذا لم يتبرر وجود العلوة ولا عدمها فلا يكون واجباً ولا متنعاً كذا يستلزم
بعض الاشياء كانت تعلم ان الملازم لما نحن فيه من استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب تعالى عنه والمناسب بقول الشارح فكل عدم ممكن متنع
اخر ان يفسر قوله اذا لم يتبرر بعد اخر بهذا المعنى واذا لم يتبرر مع عدم الممكن في من وجود العلوة او عدمها ولو لم يتحقق نفس عدم الممكن وقطع النظر عن
تحققه في الواقع فلا يجب ذلك لعدم ولا يمنع لما وعيت ان امتناع عدم الممكن ما كان الا باعتبار وجود العلوة الثلاثة ووجهه انما كان باعتبار
عدم العلوة وبهنا المتيقن من انها فادرك ولا يستلزم اى عدم الممكن واما ارجاع الضمير الى المعلول نفسه فغير مناسب للمقام كما انفست في
لشي من الحالات لعدم الواجب تعالى عنه وان كلمة ان وصليته استلزام اى عدم الممكن لعدم العقل الاول لعدم الواجب لذاته يجب
التحقق اى تحقق عدم الممكن في نفس الامر واللازم تخلف المعلول عن العلوة اذ لا يصادفه اى لا يزام عدم الواجب تعالى وذلك بالنظر
اى النظر الى نفس عدم المعلول اذ المعلول متنع التخلّف عن العلوة الموجبة تقرير المرام ان وجود العقل الاول في نفس الامر لما كان
بوجود الواجب تعالى واستبان امتناع تخلف المعلول عن العلوة بان يتحقق العلوة ولا يتحقق المعلول فلا بد وان يتلزم عدم العقل الاول عنه
تعالى فجملة الاستلزام اى الاستلزام بين عدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى عنه بحالة ملاقة العلوية والمعلولية اى علوية عدم الواجب بالزام
لعدم العقل الاول الملزوم بحسب ذلك الفرض فاللزام بهنا مستند الى اللازم دون نفس الملزوم فتفكر كذا في الحاشية لاجتماع الذات اى
ليس به الاستلزام لى انفس ذات العقل الاول فلا يستلزم الممكن لذاته الاستحسان لذاته بحسب التحقيق في نفس الامر لا بحسب جوبه الذات
مما لا شبهة فيه فان تخلف في صدرك ان عدم العقل الاول لونه موقوف على عدم الواجب تعالى عنه الذى هو الحال بالذات متمنع لا يمكن فحين
استلزام الممكن لذاته الاستحسان بالذات بل ليس الاستلزام الحال للحال فادفع بقول الشارح غاية الامر ان يكون الممكن محالاً بالنظر الى
الموقوف عليه وهو لا يفرغ توضيح الدفوع ان توقف الممكن على الحال كوقوف عدم العقل الاول على عدم الواجب تعالى عنه انما يستلزمنا
ذلك الممكن نظر الى امتناع الموقوف عليه ولا يستدعي امتناعه بالنظر الى نفس حقيقة الموقوف بما هو حقيقة فلزوم استحالة الممكن بحسبنا الى
الموقوف عليه لا يضربا فانه لا ينافي امكانه بالنظر الى نفس حقيقة لما ان وجوبه عن علته لا ينافي امكانه فادرك فان اوم ان امكان الملزوم
لعدم العقل الاول مع امتناع اللازم لعدم الواجب تعالى عنه يستوجب صحة وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو انعدام اصل الملازمة متنع
انكم اعترفتم بتحقيقه في الواقع ثم تقرير اوم ان عدم الواجب تعالى لازم لعدم العقل الاول وعدم العقل الاول ملزوم فاما الملزوم ممكن فباللازم
متنع ولا شك ان الامكان يستدعي صحة الوجود والامتناع بينا فيه فيلزم ان يكون الملزوم وامتناع اللازم ان يصح وجود الملزوم بدون
وجود اللازم وماذا الا انعدام اصل الملازمة بين اللازم والملزوم اعني بين عدم الواجب وعدم العقل الاول فبطل القول باستلزام الممكن
للمستحيل بحسب التحقيق قيل لك جواب ذلك انك تعلم ان امكان الملزوم انما هو بالنظر الى ذاته وهو اى الامكان المذكور يستوجب امكان اللازم
بالقياس اليه اعني بالقياس الى ذات الملزوم لا اى الاستتباب امكانه اى امكان اللازم بالنظر الى ذاته اى ذات اللازم مع قطع النظر عن
الملزوم فمقتضى اللزوم ان يكون اللازم ضرورياً للتحقق بالقياس الى تحقق الملزوم سواء كان اللازم في ذاته ممكناً لا ممكناً تلخيص جواب
ان الملازم ممكن بالنظر الى ذاته فحاشية ما يلزم منه ان يكون اللازم بالقياس الى الملزوم ممكناً وان كان نظراً الى ذاته مستحيلاً فيكون اللازم وهو
عدم الواجب متمنعاً بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى ذات الملزوم وجود عدم العقل الاول ممكناً فلا انعدام اصل الملازمة لصلها فادفع الاستدلال على
فمقتضى آخى في اللزوم بحسب الوجود خارجياً كان او داخلياً واما الواجب الماهية اى مع قطع النظر عن الوجود فامكان الماهية لذاته استلزام
امكان الملازم كذلك اى انما هو السلوك الملزوم في لوازم الماهية يستند الى نفس الماهية فلما اى اللزوم الماهية بحكم الملازمة

فإن كان الماهية مستلزم لا مكان لوازمها قال في الحاشية بلان لوازم الماهية امور انية اعمية تنزعهما العقل عن نفس الماهية المقررة
من حيث اقتضاها لباهاية نفسها فتبقيتها ونحو تقريرها انما هو تقرير الماهية التي هي منشأ لانتزاعها ولذا قيل ان جعل الوازم معبئ جعل الملزوم
لان الانتزاعيات مجبولة بحيل منشأ انتزاعها لا بحيل آخر فحكمها حكم الماهية التي هي بجلائل لوازم الوجود اذ لا وما مستند الى امر ثالث هذا اذا كان
اللازم مكانا كلزوم اجزاء الارض لوجود النار بواسطة طلوع الشمس أو مستند الى نفس تلك الوازم هذا اذا كان اللازم متناكدا كعدم الواجب
اللازم لعدم العقل الاول كذا في الحاشية فانتزاعها اي انتزاع الوازم من تلقا نفسها اي من حيث الذات لا يقتضي انتزاع الملزوم لذاته
كيف لا يجوز ان يكون الوازم من حيث الذات متناكدا مع الملزوم من حيث ذاته كمنكابل بحسب الواقع اي انتزاع الوازم بحسب واهتها يقتضي
انتزاع الملزوم بحسب الوجود الواقع بحسب الذات فالحال ان ذات عدم الواجب تعالى لا يكون من لوازم مابية الحكم لذاته لعدم العقل الاول
لكن اي الحال بالذات في يلزم ما اسس يلزم مابية الحكم بحسب الوجود في الواقع فتفكر وقايتل على استلزام الممكن بالذات للحال بالذات
ما يتعلق بقوله يستدل بصدق قولنا كلما كان واجب الوجود ستر كان المعلول الاول ستر لا يستحال تحتل المعلول خرج علته التامة وتوحيك يمكن
التقيض على مسلكه القاء اعني تبديل نقيضين الطرفين مع بقاء الصدق والكيف الى قولنا كلما لم يكن المعلول الاول ستر لم يكن الواجب الوجود ستر
ولا يرب في ان عكس التقيض لازم للاصل فنسلك اي في صدق عكس التقيض استلزام الممكن بالذات اعني عدم ستر المعلول الاول كحال باهات
وهو عدم ستر واجب الوجود تعالى عنه وقد يستدل على ذلك بالاستلزام بان استلزام الحال الممكن كليا لقولنا كلما ارتفع التقيض ان ارتفع
وجزئيا لقولنا قد يكون ان كان الانسان حمارا كان جونا واقع في حكم العقل فحكم العكس المستقيم وهو تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق الكيف
لغير تناكيد يكون لارتفاع التقيضين ارتفاع كلاهما وقد يكون ان كان الانسان حيوانا كان حمارا يلزم المطلوب وهو استلزام الممكن بالذات
للمحال بالذات ثم تقرير الاستدلال الثاني ان قولنا كل محال وبعضه مستلزم للممكن صادق لان عدم الواجب لذاته مستلزم لعدم المعلول الاول
ان يصح ان عكس مستوى لانه لازم للاصل وصدق الملزوم يستدعي صدق اللازم وهو قولنا بعض الممكن مستلزم للمحال هو المطلوب وقيل عليه
في الحاشية قائله نصير الطوسي عليه ما يستحقه انتهت ان الاستدلال الثاني منطوقه فان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تتكلم بالعكس
المستوى الا الى الموجبة الجزئية كما تقر في مقوله اذ اريت هذا فاعلم ان الاستلزام الجزئي الذي يكون الحكم فيه على بعض تقادير المقدم كما يكون الحكم
في الاستلزام الكلي على جميع تقادير المقدم لما القي عليك ان التقادير والاضاع في الشريعة منزلة الاوفا في المحل لية استلزامها في الحقيقة
لان المقدم في اللزومية الجزئية وحده اي بدون الاوضاع ان كان جزئيا مستلزم للتالي فيكون الاستلزام كليا لا جزئيا مع ما لا يفرض جزئيا
اكونه كليا فلان طبعية المقدم في اللزومية الكلية تكون مستقلة في اقتضاها التالي وعدم انفكاكها عليها بل مدخلية الاوضاع ففي قولنا
كلما كان شيء انسانا كان حيوانا انية ثابتة على اي وضع كان الانسانية فلو كان للاوضاع فيه مدخل كان ثبوت الحيوانية للانسانية
على وضع دون وضع فلكم في الكلية كلية وتعملة الكلام ان اعتبار الاوضاع في اللزومية الكلية للتنبيه على ان الملزوم مستقل بنفسه لالانها
تتمتع للملزوم بخلاف اللزومية الجزئية اذ المقدم فيها ليس مستقلا في اللزوم بل للوضع فيه مدخل ايضا كما في قولنا قد يكون اذا كان
الشيء حيوانا كان انسانا ففي ثبوت الانسانية له لوضع الناطقية مدخل فمناه ان الشيء في بعض اوقات حيوانية وهو كونه ناطقا يكون انسانا
وان كان حيوانا في المقدم مع شيء آخر في الوضع يستلزم للتالي لقولنا قد يكون اذا ارتفع التقيضين المتعلق كلاهما فاستلزام انما هو انتزاع عدم
التقيضين مع ارتفاع الآخر وهو من الاوضاع التي لها مدخل فلا يكون هو اي المقدم وحده مقدماتا وهذا ايضا خلف لانه فرض وحده مفتدما
وفي نظر فان بالابد منه للزوم الجزئي ان يكون المقدم فيه مدخل في الاستدعاء في الجملة ولا ريب في تحققه بهنا وما انه لا بد ان يكون المقدم
وحده كافيا فيه اي في اللزوم الجزئي فلا بد الايام اختلف وسياتي في بحث الشريعة بان الجزئية يجب ان يكون المقدم مدخل في الاستدعاء

او العناد في الجملة ولا يجب استقلاله والاكتفاء بكيفية تقديره من ان كان المراد ان الغرض هو الى المقدم كفي المجموع في الاستعداد او العناد فيكون اللزوم
والعناد بالقياس الى المجموع كلياً وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئياً ولا يجب ان يكون ذلك المراد الا في غير وجهين المقدم حالاً في اللزوم او العناد
كما ظن انه لو لم يكن ضرورياً لبطل اللزوم او العناد فانه شرطهما او اسكان عدم الشرط ملزوم لا مكان عدم الشرط لاننا لانسلم انه شرط للزوم
الجزئي او العناد الجزئي فان معناه ان المقدم ليدخل في الاستعداد او العناد في الجملة وهو متحقق سواء تقدم اليه امر آخر او لا فانه انما هو في
الواقع هو الحق الطوسي ان الاول اي الاستدلال الاول ايضا مغلط كما كان الاستدلال الثاني مغلط فان استلزم عدم المعلول الاول عدم المعلول
لذاته تعالى ليس يستلزم الحكم للممكن بل يستلزم الحكم للممكن فانه اي عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم عليته العلة الاولى فخطوه هو امر ممكن
بالذات لا عدم ذاتها في اتي العلة الاولى استحيل لذاته فمفهوم ان عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب بل حتى لا يكون الممكن يستلزم
للممكن لذاته بل عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم الواجب لكونه علة لكونه علة له بل لا يمكن ان يكون علة له ايضا لانه كذا كان عدم الممكن مستحيل
فيه اصلاً وانما استحيل عدم الواجب لذاته وعدم المعلول الاول لا يستلزم كذا في بعض التعليقات انما قيل ان في هذا التقدير نصاً على ان الضمير في
قول الشارح وهو امر ممكن بالذات عائد الى عليته العلة الاولى ولهذا عجز عنه بقوله وكونه علة له امر ممكن بالذات وهذا ما ذكرناه في التعليق للمنفرد
عن ذلك البعض والظاهر ان الساقين في ذلك الضمير يرجع الى عدم عليته العلة الاولى كما لا يخفى فان الاول تعالى يتعلق بالمعلول الاول
لولا الاتصال بالعلية فانه لو قطع النظر عن هذا الاتصال لم يكن له تعالى تعلق بالمعلول الاول فليست يستلزم عدمه فاذن ليس يستلزم
بين عدم المعلول وعدم الواجب ثم الا بالعرض اي بواسطة العلية وديته ليدل على ان علة الواجب نعم للمعلول الاول
بالذات مستلزم لعدم هذه العلية مستلزم عدم الواجب نعم لعدم المعلول الاول فالتقصير على حاله فاصل او الاستلزام بالاتفاق وهو في الاتفاق يكون العناد
متحققاً بالعلية واجبة لذاته اي ان عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب تحصيل بل عاودت وانفصافاً صدقاً بحسب سبب كون العلة واجبة
بالذات وهذا لا يفرق الاستلزام المستحيل اصلاً لكانت العلة ممكنة بالذات ثم لما كان متوهماً ان عدم المعلول الاول لا يستلزم عدم الواجب
تعالى بل انما يستلزم عدم عليته مما لا سبيل الى السداد كيف ولو كان ذلك القول سدياً لا يزم ان يقال ان عدم الواجب تعالى لا يستلزم عدم المعلول
الاول بل انما يستلزم عدم معلوليته اذ تعلق للمعلول الاول بالواجب تعالى ليس التعلق العلوي بل ان قطعاً تعالى بذلك المعلول فصار
تعلق العلية فنسخ استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب يستلزم عدم الواجب عدم المعلول الاول هو باطل فالتصحيح
فالمنع الاول ايضا كذلك دفعه الشارح بقوله وبما يخالف العكس اي استلزام عدم المعلول عدم الواجب تعالى اي ان استلزام عدم المعلول
الاول عدم الواجب تعالى واستلزام عدم الواجب تعالى عدم المعلول الاول هو باطل لا يصح قياس احدهما على الآخر فان اتي المعلول الاول
مع قطع النظر عن وصف العلوية فالنسخة عن العلة لكونها ممكنة فتكون مقترنة اليه تعالى لما عرفت ان لا مكان ليس الا فتقارروا وصف العلوية قال
عنه تعالى فانه امر اضائي مضائق لوصف العلية فعدم ذات الواجب تعالى يستلزم عدم المعلول لما دلت على عدم العلوية يستلزم عدم المعلول ايضا
عنها واما الواجب تعالى في قطع النظر عن العلوية لتعلقه بالمعلول الاول اصلاً كما علمت واحضر طريقتان عليته العلة الاولى في الحاشية للمنفرد بالعلية
مبدأ لا المفهوم الاضائي لانه زائد عليه تعالى بالرب انتهى نفس ذاتها فوجوده اي وجوده الحقيقي وعليته سبيل واحد في العينية يعني كما ان الواجب الحقيقي
حقيق في ذاته تعالى فلهذا العلية الحقيقية عينها وكما ان في ذاته تعالى مبدأ الاتاك فلهذا ذاته تعالى مصدر للمعلول الاول ثم استدل الشارح على ان عليته
تعالى انصرف ذاتاً عن مجرده وليست بمخلصة لبقوله فلو كانت العلية امر ممكن بالذات لكان سببها الواجب بالذات وتكون العلية المتعارفة تعالى معلولاً
جل مجرده ولو ان يكون عدمها ممكن بالذات على ما يقتضي الاسكان مع ان عدمها على ذروكم يستلزم الحان بالذات هي عدم الواجب تعالى عنه وهذا
تفصيل القول فعدمها اي عدم العلية الممكن بالذات على ما زعمتم يستلزم عدم ذاتها تعالى استلزام بالذات لا بالعرض والاتفاق بين العلم بالذات فعدمها على ما زعمتم

وتسمى القائل بمقتضى ما لا يمتنع عن لزوم سببي هل لاطلاق الوجود دخل ضروري في لوازم
الماهية فالحق كائن الضرورة لا تعطل حتى يجب وجود العلة ان لا

يقتضي الوجود في الخارج الى العلة اصلا اي سواء كانت العلة نفس الماهية او امر متصفا عنها فمقتضى الوجوب ان الوجود يكون خارجا عن الماهية
له تعالى ولا يكون ثبوت لذاته تعالى مستلزما حتى يلزم ما الزم الحكماء بل يكون ثبوته ضروريا غير مقتضى العلة فانهم قد استدلوا
بما لا يمكن ان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود له تعالى لا يكون محتاجا الى العلة انتهى كلامه اي كلام المصنف في الماهية فالحق
بجواب اعتراض المصدر يقول الشارح فان قلت كما ان الوجوب آد ان مصداق حمل الوجود عليه تعالى اما نفس الوجود في نفسه فموجب كما
انما في الوجودية يعني ان المطلوب ما نحن في كون الوجود عين ذاته تعالى حاصل على هذا التقدير لا في ان ذاته تعالى من حيث اقتضاها لعلها كما هو مذهب
الكاملين في كل من تلقا لذاته ويرد الاشكال المتقدم وهو ان تقدم الشيء على نفسه لا يوجد بوجوبه ويكون مصداق حمل الوجود عليه تعالى ذاته
مجرد من حيثية اخرى غير ما في غير حيثية المينية والاقتضا فيلزم ان كانت تعالى فمقتضى الوجود على ما في كاشية ان وجود الشيء بالشيء
يستلزم الاحتياج لذاته فلا يكون الشيء بمسبب ضروري لذاته انتهى فمقتضى الوجوب ان القول بضرورة وجود الواجب تعالى ليس في شيء فاصلا
كونه مستلزما لان يكون ثبوت العرض الماهية ضروريا غير محتج الى العلة قوله والدوام لا يحلوه فان المعلوم يدوم باقتضاها للمسببة
الى العلة الواجبة لذاتها فافترقا عما في ارتفاع المعلوم مادام وجوده اي وجود العلة الواجبة توشيح ان العرض لا يحلوه لعلها
يمكن فلا بد من علة وهذه العلة بالحيوية لذاتها او ممكنة لذاتها وعلى الثاني لا بد من انما هي الى العلة الواجبة لذاتها او وجود الواجب لذاتها
ولا شك ان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو كما ترى فاستبان ان ما هو متعقد يكون ضرورة مستلزما
له وهو واجب لذاته تعالى عنه فالدوام للذات في عبارة عن كون الدوام متحققا في جميع اجزائه الا ان كان زمانيا وان لا يكون سببيا
العدم المطلق في الواقع ان كان بين الامور المتساوية من الجنان وحس عليه الضرورة الازلية لساق اي يلزم الضرورة الازلية وسببه
مختصة عند غير المحققين بالواجب تعالى بقوله بالحدوث الدبري وعند الحكماء غير مختصة بتعالى بل هي متحققة في الموجودات ايضا وكذا
الدوام الزماني في عبارة عن كون الدوام متحققا في جميع اجزائه الزمان يلزم للزمانية اي للضرورة الزمانية والدوام الذاتي مادامت الذات هو
ما يكون في جميع اوقات الذات يساوق الضرورة الذاتية وهي احصائية مادامت الذات ولما كانا يتوهم ان يساوق الدوام اي معنى كماله في الخارج
المقابل للماضي لما اشتتر من ان الدوام من المعارض المغايرة المتقابلة للضرورية بانه بقوله فانه نظام الدوام اي ادخالها في سلسلة المتعاقبات
اي المعارض المغايرة المتقابلة للضرورية لا يصح الا بالنظر الى المفهوم فان مفهوم الدوام هو شمول الوجود لجميع الازمنة والمفهوم الضرورية هو متعلق
انها كالموجودات وان الاول يستلزم الثاني مع عزل الموضع عن الاصول الدقيقة وما بالنظر اليها فالاول هو معدودة في سلك الضرورية
ومن المتعاقبات فالدوام للضرورة لا اعم منها فادرك قوله بل مطلق الوجود اعم من مطلق الوجود في هذا كان واخيرا يجب ان يجب
ان يكون من غير ما في لوازم الماهية البتة لولا هذا اي ليس لاطلاق الوجود مدخل في تلك اللوازم على سبيل الوجوب بل هو من عند المصنف
فان كان كذلك ليجب تلك اللوازم الماهية لا يستلزم الى العلة باجماعه اصلا اعني لا يكون ضروريا لثبوت الدوام كوجود الواجب تعالى
عند التحليل فانه واجب الثبوت له تعالى من غير اقتضا له تعالى فيستحيل ان يكون الوجود فيه مدخل لا تمنع تقدم الشيء على نفسه بل على تقدير كون
وجود الواجب تعالى على الوجود الذي يفرض من اللوازم ووجوده اي بوجوبه في الوجودات غير متناهية بل على تقدير الزمنية بين الوجودين ومن هنا
من يتقدم الشيء على نفسه او وجوده بوجوبه في الوجودات غير متناهية نعم ان سنا اي من لوازم الماهية ما يكون الوجود في ذاته البتة بل في غير الواجب
تعالى كالموجودات لا في الوجودات في الوجودات المذكورة في تقدم الشيء على نفسه او وجوده بوجوبه في الوجودات غير متناهية

من أنما يختلف ذلك أي ليس في وجوده في نفس الأمر أو في الوجود الواجب أن لا يكون له وجود في ذاته
 واللازم من ذلك المحذور وإن أدركت التخصيص والتحقيق في ذلك الماهية في ذاتها لا يمكن أن يكون لها وجود في ذاتها
 واستلزامه أن لا يكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 في هذا الماهية في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 بما هو اختصاصات أي خصوصيات الوجود الخارجي والنوعي بل في ذاتها أي في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 الشيخ الرئيس أن مصداقها في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 باعتبار الوجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 عن الوجود والجمولية فلا دخل لها في اختصاصات تلك الوازم أن لا يكون لها وجود في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 محسوسات على الماهية كقولنا جسم من جنس بشر فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 بل لا بد من اعتبارها في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 أي الماهية الماهية في ذاتها فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 عن خصوصية الموضوع أي الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 المحل بخصوصه فان يطلق المحل لا يستلزم في ذلك الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 على قولنا الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 مع قطع النظر عن خصوصية المحل فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 لا دخل له في ثبوت تلك الوازم الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 الوازم من وقوع وجود الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 وسبب في بيان في القول الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 في العوارض الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 الوازم من أي الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 بالنظر إلى نفس الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 سبب في المنطقين بناء على اعتبار الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 لغز في مشرب كما في قولنا الإنسان إنسان فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 المقوم على ما في اعتبار الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 ليس لخلق الوجود فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 مع أنه ليس في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 بوجودات غير ثابتة فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 إلا أن لازم أن يكون الماهية فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته
 إلى كل واحد من الوجود فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته فيكون له وجود في ذاته

وحله ان اللزوم من المعاني الاعتبارية لا ينتزعية التي ليس لها تحقيق الا في الدج
بعدا اعتبارا فينقطع بالقطع الاعتبار

والمقتضي بالعدم الوجودي هو مقتضى فلا بد من تحقق ذات تعالى على الصفات كلها ومنها الوجود ايضا فيكون ذاته تعالى عارضا في مرتبة
ذاته تعالى الوجود وغيره من الصفات وآية صفة كانت لما يكون كقولنا لا بد من ذات تعالى فلا يحال ان يكون محله ان يكون ذات الواجب تعالى سب الوجود

علا لما قبله من الوجود على صفات ومنها الوجود فاعلم تحقيق المقام ان الوجود لا يتصور ان يكون من لوازم الماهية بالمعنى الشائع المتعارف
اي السواض المملوكة لنفس الماهية بشرط الوجود والابتن على اختلاف القولين فالاول مذنب المتأخرين والثاني مذنب الشيخ الرئيس فمعرفة
المرام ان كون الوجود من لوازم الماهية لا يتصور الا بالاختلاف المصنف من ان لوازم الماهية لا يكون الماهية نفسها مقتضية لها ما يكون

ضرورة الثبوت لما للوجود الواجب تعالى وبذلك المعنى للوازم الماهية غير شائع عند من الشائع هو ان يكون الماهية نفسها مقتضية لها ما بهذا
المعنى لا يتصور كون الوجود من لوازم الماهية في شيء من محال ان لوازم الماهية ما يكون في اي الماهية نفسها المتفردة مقتضية لها على ان يكون
كله على بناءه عين الاقننا لا لوازم محله بالوجود فلو ازم الماهية تكون منتزعة عنها بعد اختلافها بالوجود فلا يكون من تلك اللوازم

لان الوجود اول الاثرات عيات بالقياس الى سائر الاوصاف في الماهية لتعريف كون الوجود اول الاثرات عيات من حيث هي متفردة مطابق فذا
اي الماهية موجودة وسبب انتزاعه في الماهية ان نشأته في الوجود فاما هو الماهية من حيث انها متفردة بجملة السج على خلاف سائر الاوصاف
فان خشا انتزاعها في الماهية المتفردة مع حيثية زائدة ومن البين ان مرتبة التفرد قد ارتفعت على سائر حيثيات الزائد فيكون الوجود من اول الاثرات عيات

فوجودية الماهية تفرد على كون الماهية اول الاثرات عيات قبل اعتبار طبعها اي طلبها في الوجود اي بسائر احوالها مساوية العارضة سواء كانت
لازمنة ومفارقة لها شاركي في الوجود الماهية مخلوقة بالوجود معين اقتضاها اللوازم بقوله وطباع الاقننا يستوجب صحة دخول
الغايين للمقتضي على صفة اهم الفاعل والمقتضي على نية المفعول حسب الوجود بان يقال ان مقتضي وجب مقتضى والمقتضى والمقتضى والمقتضى

لوازمها في طبع الاقننا كما يكون في الوجود معين ذلك لا يقتضاه وهو المطلوب بل لتتقوى من معنى الاستلزام الى معنى المصيرية بمعنى
اي مفاد طبع الاقننا ذلك في صحة دخول الغايين والمقتضي حسب الوجود ولا في صحة دخول الغايين للمقتضي والمقتضى حسب الوجود
بمعنى انه اي مقتضى حسب الوجود لا يقتضي اي غير الطبع للوازم يعني يستلزم للمقتضي حسب الوجود نفس تلك اللوازم على ان يكون وجود مقتضى جزأ

من محله وجود مقتضى حتى ترتبط بالنفي فيوقف طبع اللوازم على وجود الماهية ايضا اي كما يتوقف على نفس الماهية على بناءه متعلقة بقوله
ان لو خفا الوجود جزأ من مقتضى مرتبة الامر الى ان مقتضى مجموع الماهية والوجود لا الماهية وحدها اذ لتلطف القول لا بمعنى من التحقيق ان
طباع وجوده لا يستوجب ذلك اي كلف الوجود جزأ من مقتضى لم يتصور العلية بين الامر من اذ لم يزم منه وجود ذلك المجموع اي مجموع الماهية و

الوجود وحده لا لزوم ان العلة اذا كانت مجموع الماهية والوجود فنقول انه وجدت العلة فوجد العلول طباع وجوده لا يستوجب وجود العلة فيلزم
وجود آخر وكذا فيلزم التسلسل وهو كما ترى وهذا معنى قول الشارح فيعبر وجوده بهذا المجموع ايضا اي كما انه لا يفسر ذلك المجموع جزأ من العلة
على بناءه ان يكون العلة بمجموع ذلك المجموع وجوده وبذلك التفسير التام تلك الصفة بحيث ان طباع وجوده لا يستلزم وجوده في العلة

وجوده بان يكون وجوده مقارنا لغيره لا جزأ منها حتى لا يتردد في تقديم العلة وجوده ايضا اتباعا للماهية من غير ان يكون محتاجا الى العلة
لذا في السجاشية فلا يتصور كون الوجود من اللوازم من اذ ريت ان طباع وجوده لا يستوجب تقدمه وجوده في العلة فلا يتصور ان يكون
لا للماهية اصلا ولا يلزم حسب مقتضى طباع وجوده لا تقدمه فاعلم ان الوجود اي وجود الماهية على الوجود لا يلزم ان يكون الوجود
دونه من الوجود لا تقدم الوجود على نفسه ولما ان يكون في الوجود كونه في الوجود فمقتضى ما في الوجود من مقتضى قوله او يلزم

تحتاجه مفهوم الكل يسمى كلياً منطقياً ومعروض ذلك المفهوم يسمى كلياً طباعياً

ليس مع وجود مفرد في النسبة هنا باعتبار الموضوع لا باعتبار المحمول عن الموضوع بأن يكون التسلسل موجوداً في الاعتباريات ليست بعنصر المحمول
حتى يلزم المحذور في هذا الشكل الخ و هو ان النسبات الغير المتناهية احاطة بين اللازم والمزوم متحققة بحسب نفس الامر في اي النسبات
محكم عليها بالحكم صادقة ايجاباً وهي تستدعي ثبوت الموضوع لما دعت ان ثبوت شيء بشي يفرع ثبوت ذلك الشيء كالا لسان والمزوم و
التحقق في نفس الامر بان يقال تلك النسبات الغير المتناهية ممكنة او لازمة او متحققة في نفس الامر فتكون تلك النسبات موجودة فيما اى في
نفس الامر والبرهان من التطبيق والتضييع وغيره انما يدل على استحالة وجود الامور الغير المتناهية في مطلق عالم الواقع وتوضيحه
اى توضيح الاشكال الاخر ان لنا قضية صادقة في نفس الامر هي اى القضية الصادقة ان هذه النسبات اللا متناهية احاطة بين اللازم والمزوم
ملائمة الفكاك من المزوم اولاً لم تكن تلك النسبات محكوماً عليها بذلك المتناع اى متناع الفكاك كاعمال المزوم لانهم اساس اصل الفكاك
والتالي باطل فالقدم مظهر وجه الملازمة لو لم يكن الفرق المتناهي محكوماً عليها بالمتناع الا فكاك لا مكن للفكاك وهذا مستلزم لتجوز
الفكاك اللازم من المزوم فيتمتع الملازمة بين المتكلمين فاذا نوجب ان يصدر الحكم الايجابي بالزوم على كل لزوم وطباع الربط
الايجابي يستدعي وجود الموضوع في نفسه في يمنع كون القضية هي متناهية حتى يستدعي وجود الموضوع فان امتنع الفكاك امر سلبى
في المعنى فتكون القضية كاذبة حتى فيلزم تحقق كل من تلك النسبات الغير المتناهية في نفس الامر من حيث انها موضوعات للحكم صادقة فلازم
التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لان الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار والحمل من الاشكال الاخر ان المزوم مستغنى
كالابتداء فله اعتبار ان احدهما ان يعتد به نسبة رابطه بحالته بين اللازم والمزوم واما الملاحظة حالها وبها معنى قوله انما يكون لزوماً بايجابية
رابطه من اللازم والمزوم وثانيها ان يعتد به كلاً ولا استقلالاً بل من مفهوم من المفومات حتى يصح ان يحكم عليه به اذ هو معنى اسمى الية اشار
بقوله لا اى ليس المزوم لزوماً بايجابية مفهوم لم يوطئ نفسه فان اى المزوم وتناهي الضمير اعتباراً عما به اى نسبة الحكم عليها بشي سواء كان ايجاباً
او سلباً لا معنى حرفي ولا نظري كونه لا اى او غير لازم وانما هو حكم عليه اى على المزوم بما هو مفهوم لم يوطئ نفسه في الذهن فالحكم عليه بالمزوم هو
من حيث انه نظري يقصد الى احاطة الفصل الهام بالمزوم ونسبة بينهما فاذا انقطع ذلك الى ما يقصد انقطع تسلسله زبداً اصل ان المزوم اعتباراً
الاول لا يصلح كونه محكوماً عليه بالملازمة فليس هناك سلسلة النسبات فلا تسلسل اصلاً وبالا اعتباراً الثاني تحقيق هناك لزوم اخر واذا انقطع ذلك
الحال التقصدي يقطع السلسلة وان شئت الخوقة على تزييف هذا العمل فارجع الى التعليق المرضي وقد يجاب الجواب بان ذلك
النسبات الغير المتناهية موجودة في نفس الامر بوجودها منتزعة اى لا اى ليست موجودة فيها بوجودات منفصلة مغايرة حتى يلزم الاستحالة
اى التسلسل ولما كان توجههم الى توجههم الى الربط الايجابي يستدعي ان يكون الموضوع موجوداً في حد ذاته واما وجوده بمشاكلته فلا ينبغي
لصحة الحكم الايجابي عليه ازاى بقوله وما يقتضي طباع الربط الايجابي هو الوجود الا انهم اى الشاغل لكون الموضوع موجوداً في حد ذاته
ووجود الوجود ذاته انتزاعاً لا منفرداً بخصوصه كما ترى في الاجزاء المقادير الجسمانية من بعضها وتبعض البعض الاخر اذ هي اى بالاجزاء المقادير
موجودة بوجودها كالمفصل الواحد الذي هو الكل فتفكر قوله ومعروض اخر في هذا الاعتبار اعتباراً ان احدهما اعتباراً نفس المعروض بان هو
هو من عزل النظر عن الشاغل وثانيها اعتباراً اى اعتباراً للعروض بما هو معروض لذلك المعارض فبما الاعتبار باعتبارها باعتبارها
وعلى الاعتبار الاول كون السلسلة متكاملة ليس بها وجهاً طبيعياً ايضاً فان فروقها الطبيعية من حيث هي فيلزم عدم الفرق بينها واما على
الاعتبار الثاني فلا دلائل لان السلسلة من حيث كونه معروفاً للكل كى طبيعى ومن حيث كونه معروفاً للبعض من طبيعى وطبع من كونه
الحكم الطبيعى في الخارج كونه اعتباراً اى بالاعتبار الثاني واما المعروضون بطبيعتهم في الخارج فباعتبارها بالاعتبار الاول وهو موضوع

والجود من العكس والجمع من كلي كعقليات الخمس منها منطق وطبي وعقل آخر
الطبي بل باعتبار ان تلكه بشرط لا يسمي مجردة وبشرط شئ يسمى مخلوطة ولا بشرط شئ يسمى مطلقة

الحقوقي القضايا الساتونهم من كمال الكلي الطبيعي الاول ايضا كما انكر بالا اعتبارا لثاني بناء على ان المنتزح اى معنى الكلي والمنتزح منه
الشخص الموجود في الخارج متغيران بالذات وقدان بالعرض فلا يكون وجود الشخص وجود الكلي الطبيعي وسأبقى متغيران شاء الله تعالى
قوله المجموع آه قيل القائل شريف المحققين في ما شئت على شرح المطالع حيث قال ان الكلي القلي ليس بكل اصلا ولا فو ليعني لو كان لفظ
يصدق عليه وجوده وسيله من كون ما هو ما هو محال انتهى هذا الاعتبار جزئيا حقيقى فجزئى قد يمنع بل الانسان شأنا كلى وكذلك مفهوم الكلي
والارتيا بى ان انضمام الكلي الى الكلي لا يغير الجوهرية فان توهم انه لو كان كمالا اعتبار جزئيا حقيقيا لم يصح تسميته بالكلي فانزعه فلو تسميته
بالكلي مجزأ اصطلاح تدبر لعله اشارة الى ذلك المنع قوله ثم الطبيعي آه اعلم ان الطبيعية الانسانية متشابهة وقد توخذ القياس الى عوارض بشرط
شئ اى مخلوطة بها اى بالعوارض قسمي طبيعة مخلوطة بالاعتلاط بالعوارض وقد توخذ بشرط شئ اى خالية عنها اى عن العوارض معنى
توخذ بشروط عدم العوارض قسمي مجردة للتوخذ عن العوارض وقد توخذ بالاشروط اى مع عزل النظر عن الخلط والتجزئة قسمي مطلقة لاطلاقها وعدم
تقييد بالوجود العوارض وعدم ما تسمى بملء وسيله ايضا للايمان والارسل وفي هذا الاعتبار الانية اعني اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخلط و
التجزئة اعتبارات اى مراتب ثلاث مذكورة في المحاشية الزلزلية على شرح المواقف المرتبة الاولى باعتبار نفس الماهية من حيث هي بيان
يتعلق بالحيثية اى من حيث هي بالماهية اى بالمستلزام اعتبارا كفى المرتبة الثانية وهى اعتبار بالحيثية المتحد على جميع الحيثيات فالماهية
من حيث هي فى مرتبة حقيقته او صفاته الكونية مرتبة العرض متقدمة على العوارض كمالا نفس الامر مع عزل الخلط عن اعتبار المستلزام وبيان هذه المرتبة
الاولى عن بيان المرتبة التجزئة الماهية فى هذا الخلط عن جميع المواضع اى العوارض فخلط الملاحظة مع المذهب والخراج لمادير ان الماهية فى
كل منها مخلوطة بالعوارض والعوارض كلها سلبية عن تلك المرتبة فكيف يصح كونها مظهرين لما فهم كان توهم ان توهم ان القول بمرتبة الماهية
فى الاعتبار عن جميع العوارض غير متيقن فانه لا تعرفه عن الحيثية التى هى ايضا سناد دفعه الشارح بقوله والفظ بالحيثية شرح وعنوان اى تبين
لذو المرتبة الاولى لا يقدح لادراكه من هناك تعرفه عن جميع العوارض اى بالحيثية ايضا سناد فلا يلزم الحد ونعم الاضافة فى قوله ولفظ بالحيثية
للبيان فخل توهم ان الماهية من حيث هي متقدمة على جميع العوارض ومخلوطة بالوجود الحاملي والمخلوطة طاككون جميع العوارض
سلبية عنها فان التقدم المخلوطة من العوارض فانزعه قوله وبها اى نفس الماهية باهى اى مخلوطة فى هذا الخلط بالوجود الحاملي والمخلوطة
وغيره كالتقديم بسبلق الواقع ومسلوطة عطف على قوله مخلوطة عنها بحسب خصوص هذا الخلط اى اعتبار ان الخلط بالماهية فقط لذو
فى السحاشية فاذن هذه الملاحظة بخصوصها تعرف بالخلط والتعريف اى ذلك الخلط بحسب حاق الواقع وذلك التعريف بحسب الخلط باعتبار
لان هذه الملاحظة باعتبارها ملاحظة لنفس الماهية فقط اى لا ملاحظة صراخا اصلا حتى المخلوطة بظن التعريف مخلوطة عن جميع ما عداها
فيصدق سلب الكل عنها ومصادق هذا السلب ان ما عداها ليس لمحوط فى هذا الخلط وبها اعتبار ان الماهية موجودة فى هذه الملاحظة و
متصفه بتقدير قصر الخلط عليها بعوارض مختصة بهذا الخلط فى الواقع مخلوطة بها بمعنى ان خلط الماهية الموجودة فى هذه الملاحظة بحسب ما
مختصة بها فانه الملاحظة بخلط والتعريف بالنظرين والاعتبارين فتفكر انتهى فى السحاشية مختصا بالمرتبة الثانية اعتبارا من حيث هي
مع عزل النظر عن الخلط والتعريف بان يتعلق بالحيثية بالاعتبار دون التجزئة يكون بالحيثية شرعا ونحوه للاعتبار والملاحظة دون الخلط بمعنى
لان ما مخلوطة تكون من حيث هي ملاحظة الماهية اى لا يكون ملاحظة الماهية المخلوطة ولا يكون ملاحظة الخلط والتعريف بخلط الاعتبار الاول
فلا يكون فيه ملاحظة الماهية للتعريف عن جميع العوارض وان كانت مخفية سمعنا فى حاق انواع وهو اى الاعتبار الثانى اعيم الاعتبار كمالا

اذ لا يخرج من اعتبارات من ملاحظة الماهية وتقسيمها الى اعتبارات وذلك لتقسيم الماهية الى المطلقة والمجردة والمخلوطة
 فالتقسيم لهذه الاعتبارات الثلاثة الى الماهية في المرتبة الثانية فلا يلزم الاعضال بان التقسيم لا يقيم الاقسام الثلاثة انما يكون هو الطبيعي وهو عبارة
 عن الماهية المطلقة فاذ قسم الطبيعي الى المطلقة فقد قسم المطلقة الى المطلقة والمجردة والمخلوطة فيقسم الشيء الى نفسه والغير وذلك
 لان التقسيم في الماهية المعروفة عن جميع الاعتبارات حتى من الاطلاق اعني موضوع المسئلة القدرائية والمطلقة التي هي قسم منها اعتبارا فليلا
 نصار الطبيعي اعني من المطلقة والفرق بين القسمين القسم فلا يلزم ان يكون هذا التقسيم في بعض الشروح والى الحكم الجزئي اعني التقسيم الى الماهية
 ملكة انفس لان هذه المرتبة هي اعتبارات كلها من الماهية المعروفة والماهية المخلوطة والى حكمها من الحكم الجزئي عن الثانية فكلما كانت
 متضمنة لها واذ اسئل عن الانسان مثالي في هذا الاعتبار انه الف وليس بالمت وانه كاتب وليس كاتب فجاوبه انه الف وليس بالف وانه كاتب
 وليس كاتب والسرفه انه يسري الى الطبيعة من حيث هي في المعنى المذكور احكام المخلوطة والمجردة فان الانسان بهذا الاعتبار هو موضوع
 المسئلة وهو محكوم عليه بالايجاب السلب بالخطا الى محمول اذ يصح فيه اجتماع التعالين بالقياس الى الفرد من الماهية ان المسئلة في قوة الجزئية و
 الجزئية ان المختلفان ايجابا وسلبا لا يتضادان لان في التناقض لا بد من الاختلاف في الكم كذا في بعض الشروح ففي هذا الاعتبار الثاني ايها
 اجتماع التقيضين في الواقع كما في المرتبة الاولى ايها ام ارتقا عما فان في هذه المرتبة قد سلب عن الماهية جميع ما عدا ما يتحقق سلب جميع المفردات
 عنها فالانسان كما انه ليس في حد ذاته كذلك ليس في حد ذاته ليس او لعل قول المصنف رحمه الله عليه اهم باعتباره اشارة الى هذا الاعتبار
 الثاني لان التقسيم لجميع الاعتبارات والمرتبة الثالثة اعتبارا اي اعتبار نفس الماهية من حيث هي في ملاحظة عمومها بهذا الملاحظة
 استبان الفرق بين الاعتبار الاول والثالث فان في هذا الاعتبار تفرقة عن بعض الاوضاع بخلاف الاعتبار الاول فانه كان في تفرقة عن جميع اللواحق
 وتعلق الحقيقة بالماهية لان كل العموم قبله في المصادق والمخول في التعبير الملاحظة فاصلا ان يلاحظ صاعدا من حيث هي
 وهو المراد بلاحظه عمومها من حيث الشمول والانطباق على الجزئيات كما هو المعبر في المحصورات هكذا في الحاشية قوله فيجاء بملاحظة
 عمومها الماهية بهذا الملاحظة مجردة عن المنوعات والشخصات ويعرضها الكلية في الذهن قيد فيها قال في الحاشية اي في الحكمي عنه
 والمعبر عنه بل في الحاشية والتعبير بهذا يجعل في الاعتبار انحصار من اثباتي بحسب اعتبار لا بحسب التناول فافهم في اي الماهية بهذا الاعتبار
 الثالث كل طبيعي وقيل القائل هو المحقق الزايد في حاشيته على شرح المواقف بقوله كان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار التجريد عن الشخصات المنوطة
 والفرق بينها الا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود ولذلك يشترط ان في كثير من الاحكام كالجسمية والنوعية ونحوها فليست بالاطلاق
 صادقا لافرق بين هذا الاعتبار اي الاعتبار الثالث واعتبار التجريد الافي التعبير دون المقصود ولذلك يشترط ان في كثير من الاحكام
 كالجسمية والنوعية تفرقة على ما في بعض الجواشي ان الخلط بالشخصات ينقض العموم النوعي والخلط بالمنوعات يبطل العموم الجنسي
 فيكون اعتبار العموم هو بعينه اعتبار التجريد والفرق بينهما الا بحسب المفهوم والعبارة دون العناية والمقصود فهم زيف الشارح باثبات الفرق
 بين الاعتبار الثالث واعتبار التجريد في المقصود بقوله وفيه ان المعبر بهذا الاعتبار الثالث موضوع الطبيعة كما في قولنا الانسان نوع
 كل موجود في الذهن بخلاف الجدة فخصص الفرق بينهما وبين الاعتبار الثالث اذ هي ليست محكوما عليها بشئ من الاحكام كالجسمية و
 النوعية اذ لا تمنع تصور اي تصور الجدة وجودا مطلقا اي سوا كان في الذهن او في الخارج فوجه الانتفاع غير خفي فلان الجدة لو كانت موجودة
 في الخارج كانت مقترنة بالمعرض الخارجية ولو كانت موجودة في الذهن لم يزل اقترانها بالعواض الذهنية لان الكون في الذهن ايضا مستلزم
 مجردة والكلام فيما الان يراد جواب عن ذلك التبريد وبذلك ما افاده الحق الروي في حاشيته على شرح المواقف التجريد عن بعض الجواشي
 الاعتبار كالمسحح به هو نوعي والشخص بل هو شخص ونحوها فليخصص المراد ان اذا لفظ اللطيف محو ان النوع في الشخصات بل هو لفظ الجدة الذهنية

دحي من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة ولا شيئاً من العواض

كان حين البلاط بالاعتبار الثالث في الحيوان بالجنس والانسان التوحي على ما ينبغي على من يتفكر وهذه الاعتبارات الثلاثة تجري في كل مفهوم
كل جوهري اذ انما كان او عرضياً بالقياس الى ما هو خارج عنه اي عن المفهوم البشري فله اي لذلك المفهوم اما في قوام سنخ مرتبة ما بهيته
كالنفس اي الناطق مثلاً فانه لكونه خاصة للجنس الذي هو مفهوم بشري هذه كالحیوان خارج عند حصول الذي هو من اجل ما بهيته معين في سنخ
مرتبة الماهية وهي الانسان كما سبق بيانها في بحث الجنس تنكرو عليك ان في هذا المقام اصطلاحين احدهما اعتبار الماهية مقياساً الى
الامور المحصلة وثانيهما اعتباراً بالقياس الى الامور الغير المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يخذ الحيوان مثلاً تارة بشرط شي اي حسب
انه محصل بالناطق فيكون نوعاً معين الانسان وتارة بشرط لا شيء اي من حيث ينضم اليه امر خارج ويحصل منها امر ثالث فيكون
جزاً او مادة وتارة لا بشرط شي اي من حيث هو من غير تعرض بشي آخر فيكون جنساً ومحملاً او على الاصطلاح الثاني يخذ الانسان مثلاً
تارة كمكتفياً بالعواض وتارة غالباً عنها وتارة مطلقاً فتقول الشارح في قوام سنخ مرتبة ما بهيته رمز الى الاصطلاح الاول في قوله وفي مرتبة
متأخرة عنها اي عن الماهية اشارة الى الاصطلاح الثاني كما في الانسان بالقياس الى عواضها شخصاً ووجه التأخر ظاهر لان مرتبة
العواض سواء كانت لازمة او مفارقة متأخرة عن مرتبة المعروض على ما بينناك عليه اتفاقاً للانسان اذا اخذ لا بشرط شي كان نوعاً واذا اخذ
بشرط لا شيء كان مادة وموضوعاً واذا اخذ لا بشرط شي كان شخصاً ثم تفصيل المرام ان تحصل النوع بالعواض الشخصية انما يكون في المرتبة المتأخرة
عن سنخ مرتبة الماهية لما القى عليك ان النوع الحقيقي تمام الماهية ليس له تحصل فنظر في مرتبة ما بهيته للبايع اعتبار الاشارة الى الوجود كما كان
وذلك يحصل بالعواض الشخصية فابهم النوع انما هو بحسب الاشارة لا بحسب الذات بخلاف الجنس فان بهيته بحسب الذات لكونه ما بهيته
في نفسها محتاجة الى تمام مرتبة ذاتها هذا التفصيل في حواشي شرح بداية الحكمة للصدر الشريف اذ في الكتاب مثلاً عطف على قوله الانسان مثال
للعرض بالقياس الى زيادته اذ اخذ لا بشرط شي كان كاتماً واذا اخذ لا بشرط شي كان عرضاً محملاً عليه بالمواطاة لكونه متحداً اسماء متحداً بالعرض
واذا اخذ لا بشرط لا شيء كان عرضاً محملاً عليه بالاشتقاق بالمواطاة فان هذه المرتبة ليست المرتبة المتأخرة وظاهر ان باعتبار المتأخر
لا يصح الحمل الا بواسطة ذواته وهذا الحمل هو الحمل بالاشتقاق ومن ههنا اي ومن كمن الكتاب عرضاً محملاً بالاشتقاق اذ اخذ لا بشرط شي يكون
الحمل بالاشتقاق لا يتخصص بالمبادئ بل يجري الحمل بالاشتقاق في المشتقات ايضاً كما يجري في المبادئ وقد تجري اي للاعتبارات الثلاثة في
كل طبيعة جزئية كانت او كلية بالقياس الى كل يقارنه اي يقارن كل طبيعة على وجه التحصيل كالشوب مثال للطبيعة الكلية بالنسبة الى اليباس
وزيد مثلاً عطف على الشوب بالقياس الى اوصافه ومناط الحمل والعموم اي الكلية هو اعتبار لا بشرط شي بالاصطلاح الاول اي اعتبار الماهية
مقيماً الى الامور المحصلة فانما هي الفصول هي كليات محمولة دون هذا اي ليس مناط الحمل والعموم اعتبار لا بشرط شي على الاصطلاح الثاني
وهو اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة لان ما اخذ على هذا الاصطلاح قد يكون جزئياً كزيد اذ اخذ لا بشرط شي بالقياس الى اوصافه
كالضاحك كالكاتب فزيد لا يصير كلياً ولا محملاً بالحمل للتعريف وهو حمل الصلح بل هو حمل كلان حمل الجزئي على نفسه فلا ينفذ يكون جزئياً قوله في كمن
حيث بي اي تفصيله لان الانسان مثلاً اذ اقصر النطاق على نفسه فقط بان يوزع الماهية من حيث هي اي ويجعل الظروف متعلقة بالماهية فخرها
لبيان مرتبتها المتقدمة على جميع اعتباراتها ومرتباتها وسبق توضيحها فذكر كذا في الحاشية لم يوجب في هذا المقام اي ملاحظة نفس الماهية
دون ما عداها الا هو اي الانسان ومقوماته اي ذاتياته وان متصلة كان الانسان في الواقع مخوفاً بعواض كثيرة لكننا اي بالعواض
مسبوكة عنه اي عن الانسان في هذا المقام وذلك لانه لم يلاحظ الماهية تلك العواض فهي متعلقة من جميع ما هو خارج عنها على ان يكون
متعلق بقوله مسبوكة مصداق على هذا السلب اي سلب العواض عن الانسان لا سيما انما هي من العواض ليس عيناً له اي للانسان

ففي هذه المرتبة ارتفع التقيضات

بشيء من الایجاب بعد ان سلب الایجاب الموجب هو الفاضل المحو فوري في بعض مسائل عند اى من النظم الجيدة الوجه الاول ان التقييد كقيد العلم
غيره الموضوع مما عدا قيد فقيده ذلك التقييد تعيين للموضوع ونسب المحمول كالطول الى ذاته في ان الموضوع من محو وجوب ان يكون النسبة اى
المحمول الى الموضوع من حيثية التقييد اى من حيث ان الموضوع مقيد كقيد كقولنا هذا الطالب زيد العالم المحوول بغيره المبرز بغيره العلم
عن زيد العالم بل قلنا بالتقييد ولم يكن الحكم على زيد بالطول من جهة العلم الذي قيد الموضوع به بوقية التقييد نفسه اى نفس الموضوع
باعتبار من نفسه باعتبار خروج ان كان الحكم عليه اى على الموضوع بذلك لا اعتبار اى يكون لذلك لا اعتبارا في الحكم بحيث لو انتفى ذلك
الا اعتبار انتفى الحكم فصيحة كالتقييد الحكم وان كان في النظم التقييد الموضوع كذا في بعض المواضع كان التقييد يفيد او لا يفيد فاذا قلت زيد
من حيث انه طويل فقيد العالم بغيره من حيث انه عالم بنفسه لا من حيث انك كحيثية فاذا اريد ان طول من حيث هو كان القيد له من نفسه لا يوجب
الوجه الى ارادة ذلك فقيد الموضوع بامحيثية الدلالة على قصر المحاط عليه اى على الموضوع بانه يقع الانخفاض من جميع مآداه ان افاد ذلك
التقييد ان الایجاب والسلب انما هو بهذه المحيثة اى الدلالة على تلك القصر في التقييد ويرجع اما الى الایجاب والى السلب على ما عرفت والا
اى وان لم يفد ذلك التقييد كون الایجاب والسلب تلك المحيثة فليكن التقييد فامحيثية مؤخره تقديره وان كانت متقدرة في اللفظ لكونها قيد
سلب لان المتقدرة ملغاة قال في الحاشية اعلم ان الاحتمال الاول ههنا ساقط لان لفظ الانسان لا يشتمل عليه كزيد اذ كان على اشتراك
فالتقييد بامحيثية يكون من قبيل الثاني فافهم انتهى ثم حاصل الجواب على ما في بعض المواضع ان المحيثة ههنا قيد للسلب هو انه متقدرة في اللفظ
او اخرت فيه انما اذا كانت في اللفظ في مؤخره في الحقيقة تتحرك عن الانشاء فموجلي منع كون المحيثة المتقدرة قيد الموضوع والوجه الثاني
من الجواب اننا سلمنا ان المحيثة قيد للموضوع لا الحكم الا ان الموضوع مع قيود من السالبة مؤخره من السلب من حيث المعنى وان كان مقدما
عليه في اللفظ فمما ذكره الناظر من ان التقييد كالتالي في المفاد ساقط من اجله قال في الحاشية مستدلا على قوله بمؤخره ايج لان المعنى
يستدعي صدارة الكلام فان السلب يقع الایجاب في ان لا يذبح كتابه من غير كتابه ليس بصادق فلو لم ينظر فيه الى ورود السلب
على الموضوع لم يكن السلب رافقا لاي الموضوع فزيد ليس بكتاب وان كان صريحا في السلب لكن النظم والمناه اى تقدير السلب على التقيد
الایجابي كذا في الحاشية قولنا في هذه المرتبة ارتفع التقيضات اذ قال الاستاذ رحمه الله السيد الزاهد في حاشيته على شرح الموقف تحقيق
المقام ان التقيضين ان اخذت فمدين كالوجود والعدم فلا ريب في ارتفاعهما على الماهية في غرضه ذاتها ومنع قولهما فان المعارض لكون في مرتبة
المعروض معنى ان جميع المعارض لهما كانت سلبية مسلوة عن مرتبة الماهية وان اخذت قضيتين كقولنا الماهية من حيث هي وجودية ولا تارة
ليست من حيث هي وجودية فارتفع احتمال سلبها وان كان من مرتبة الماهية او من غير ذلك يجب ان يصح في احدها التوجيهات باسرها
كأنه كقولنا الماهية من حيث هي وجودية في تلك المرتبة اى مرتبة شرح تواف الماهية ووالها البسيطة كقولنا الماهية ليست من حيث هي وجودية
صادقة بالضرورة فان توهم ان القول باستعماله ارتفاع التقيضين ناسخ لما افاده المحقق الدواني من تجوز ارتفاع التقيضين فلا ضرورة لقوله
بعض المتأخرين ان الدواني في الحاشية التقيدية انما جرد ارتفاعها في المرتبة اى مرتبة الماهية بناء على اعتبار السلب مولا اى سلبا ثانيا وكلا
انها في السلب البسيطة فانتفى المناقاة فان الماهية تعليل لكلها لوجها كلها مصادرة كانت او محصلة وصدق السوال باسرها كما انما كانت
بالعن من تلك المحيثة اى من حيث هي كذلك ليست الماهية بتلك المحيثة ليست بالعين اذ يصدق سلب جميع المعنويات من
الماهية من حيث هي حتى يصدق سلب السلب ايضا فان هذا السلب ليس بالماهية من حيث هي ليس بالماهية ولا اذ خلا برزانيا
تفهم على قوله فاسوال باسرها صادقة والموجبات كاذبة تحقق مصادق السلب وان الایجاب قال السيد المروي في حاشيته على

شرح المواقف ان المحمول في هذه الموجبات ليس ذاتيا فكل الموجبات باسرها كاذبة ويصدق السلب في السلب ايضا ليس ذاتيا فيصدق
 سلب السلب وبكذا فمذه السوالب كلها صادقة انتهى ثم تلو عليك ان كلام جلال الملة والدين في حاشية التقديرات صحت في اعتبار
 محمولوا عند النقيضين مخرجاتي تجوز ارتفاعها وتصير بصدق السوالب وكذب الموجبات يدل على ان النقيضين اذا اخذا قضيتين لا يجوز
 ارتفاعهما ومن اعترض المتعرضين للاختصاص صاحب الاقوال المبين عليه اي على المحقق الدواني بان ذلك اجتماعا اي اجتماع النقيضين
 لا ارتفاعا كما افاده ذلك المحقق لو نقيض سلب الوجود سلب الوجود لا الوجود وكيف والوجود من لوازمه ثم تفصيل الاعتراض على ما في
 الحاشية الزائدة على شرح المواقف انه ليس ههنا ارتفاع النقيضين كما يظنون المحقق بل اجتماع النقيضين لان نقيض سلب الوجود اعني
 قولنا الماهية من حيث هي ليست موجودة سلب سلب الوجود هو قولنا الماهية من حيث هي ليس موجودة وليقضيه الوجود اعني قولنا
 الماهية من حيث هي موجودة بل الوجود من لوازم النقيض فتصدق السوالب كلها كما افاده المحقق اجتماع سلب الوجود وسلب
 سلب صدقها نقضان فاجتماعا للموجبات وسائر المراتب الشفعية من السوالب كسلب السلب كاذبة والاوتار منها اي من السوالب
 كسلب السلب السلب صادقة كما ينبغي ان يكون الجواب لقوله من اعترض قال في الحاشية اذ كلام المحقق في المخرجات
 اذا جلا محمولين ومن اطال الاعتراض على اخذ النقيضين قضيتين واین ذلك من هذا انتهى بذا والتفصيل في تعليقنا المخرجات فيكون سلب
 دون الوجود نقضا للسلب اي ما قال السيد الباقر من ان نقيض سلب الوجود سلب الوجود ليس نقض الوجود مستكبر جرات ان
 التناقض بين الشاين من النسب المتكررة توضيح ان عدم رفع الوجود دفعه نقضا بالاجماع فيكون الوجود ايضا نقضا لعدم رفعه
 مرفوع به لان التناقض من النسب المتكررة فالمعتبر في كون الشيء نقضا لشيء كونه سلبا لا اوسلوبا به وكون عدم الوجود ايضا نقضا لعدم
 غير مسلم عندك المحقق الا اذا اخذ عدم المضاف اليه سلبا ثابتا وهذا لا يفيده المتعرض بذا والتفصيل في بعض المحاشي ثم ان توهم ان
 عدم معنى سلب الوجود سلبا بسيطا نقضا لسلب السلب معني رفع لحد السلب الملزوم لصدق الوجود والمعنى سلب السلب المطالب فاذا
 صدق السلب البسيط وسلب السلب بذلك المعنى يلزم اجتماع النقيضين قطعاً فانما يقول وورد السلب على النسبة السلبية و
 النسبة الايجابية غير معقول تفصيل الازاحة ان السلب عند المحققين في العقود وازد على الايجاب طلقا واما بمعنى رفع النسبة السلبية
 فغير معقول كيف ويلزم مع عند التحمل الموضوع والمحمول باعتبار وحدة النسبة ثلث القضايا او هو كما ترى بذا والبسط في المبسوطات
 انتهى اي كلام الاستاذ في حاشية على شرح المواقف اقوال المقصود منه ابطال كلام جلال المحققين وثبات اعتراض خيرا للاختصاص
 يتضمن بدستللال المحقق الروي نقيض الوجود رفعها هو رفع محض لا ياتي عليك لن نقيض كل شيء رفعه فسادا بسيطا لا اي نقيض
 الوجود رفعها هو رفع محض على السلب الثابت اذ ثبتت السلب لا يعتري كونه نقضا اذ لو اعتبر في ذلك لخرج النقيض عن كونه نقضا
 فنقيض الوجود المقيد في المرتبة رفع الوجود فيها اي في المرتبة على طريق نفى المقيد بالاضافة بان يكون في المرتبة قيد الوجود
 لا للسلب فالنقيضان هما الوجود في المرتبة ورفع ذلك الوجود المقيد لا على طريق نفى المقيد بالتوصيف بان يكون في المرتبة قيد السلب
 لا الوجود وحاصل العمل ان في المرتبة في قولنا سلب الوجود في المرتبة اما ان يكون قيد المضاف او يكون قيد المضاف اليه في الاول
 لا يكون نقضا بل هو من العوارض على الثاني نقضا وارتفاع محال لا ليس هو من العوارض واما هو المحمول هو الثقل اي النقيض المقيد
 حاصلا للنقيض هو الاول اي نفى المقيد فارتفاع النقيضين محال طلقا اي سواء كانا مفردا او قضيتين وجميع اجتماعهما في جميع المواطن
 حتى مرتبة الماهية اذ عدم الذي هو نقيض الوجود بمعنى رفعه المحض في قوة السلب البسيط ومصادقه نفس الماهية اذ هو ليس من العوارض
 فلا يصح رفعه عن مرتبة الماهية في جميع المواطن الواقع منها موطن نفس الماهية من حيث هي في ذلك التجوز اي تجوز ارتفاع النقيضين عن

والطبعي اعلم باعتبار من المطلقة فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره اعلان المنطق من المعقولات الشائعة
ومن ثم يذهب الى وجوده في الخارج والكل يمكن المنطق موجودا في العقل موجودا في الطبيعة اختلافا

مرتبة الماهية المبني على الكل اي على تقدير يكون السلب محمولا على التجوز فلا يلزم تقسيم على الفاسد وهو كون السلب محمولا على
فلا بد من الاعتبار بالسلب البسيط فلا يقطع الاعتراض بان ذلك اجتماع التقيضين لا تقاطعا في الحاشية تفصيلا بل الاعتراض في
على امرين الاول ان تقيض كل شيء رفعها بغير رفعها باعتبار ثبوت الرفع في نفسه او لشيء والثاني ان اعتبار الكل مخرج الحمل عن كونه
فارتفاع التقيضين بما هما تقيضان لا يكون الا بان كذا ثبوت الوجود سلب ذلك الثبوت متساويا يستلزم صدق الوجود وصدق ذلك
متساويا اجتماع التقيضين في جواب الاستاذ يعني على اعتبار الكل وهو ما لا دخل له في اعتبار التقيضين وبالمجمل اذا اعتبر الكل فلا اعتراض
ولا ارتفاع التقيضين والا فلا اعتراض قائم فاقابل تحت قوله فيها الاعتراض اي اعتراض باقر العلوم قوله فيها هو اجتماع التقيضين
التقيضين كما تارة المحقق الدواني ومعنى كون التناقض من النسب المتكررة المقصود منه اذ تارة مناقشة في قول المعترض ان احدها اذا كان
رفعا لا يترك ان لا يخرج فواجب ان الرفع ايضا تقيض بل التقيض حقيقة هو الرفع العكس فان التقيض الحقيقي سلب الوجود هو سلب الوجود
لا الوجود نعم هو من اجزائه سلب الوجود وفي قاعدة التكرار مناسمة بالطلاق التقيض على الرفع كما سبق التلويح اليه في شرح قول المصنف
اعلم ان تقيض كل شيء او عدم وجوده سلب على السلب بل هو سلب اي الاشياء المحض بان لا يتبين نحو من انتهاء الثبوت كالتقرير والوجود
غير معقول ان الرفع اما ذات التجوزة اي مقرة باجمل البسيط او المرفوعة هو الوجود بناء على ان السلب يعني مقصود النسبة الى الوجود
لا يكون المرفوع في الذات التجوزة وذلك لما وجبت ان مرتبة الماهية التي هي اثر اجمل البسيط مقدرة على الوجود فرفعها المقابل لها ايضا
اليها لا الى الوجود ثم فذلك القول لتبيل التسمية المقوم من قول الشارح اما ذات التجوزة الخ وكلاهما اي تجوزها الذات والوجود متعلقان
في السلب بما هو سلب الا ان ورود السلب على السلب ليس على انه ثابت للموضوع حتى يكون في قوة السالبة السالبة المحمول على
نسبة سلبية متقرة في محاذا العقل من هذا التفركا في لورود السلب ثم تفصيله على في الحاشية ان السلب الثاني ليس في قوة الموجبة السالبة
المحمول حتى يكون الاول اي سلب السلب في قوة السالبة السالبة المحمول بل هو اخذ على انه نسبة سلبية في العقل السالب ثم يدعي السلب فذا
السلب من فعلا للعقد السالك في قولنا ليس يديس كتاب والايجاب من لوازمه فتفكر انتهى في حيز رفع العقد السالك والايجاب من لوازمه
فيلزم اجتماع التقيضين وهو معقول في الحاشية ولما لم يكن مفهوم حصل من في القضايا المقصودة اعتبر لا يرد وهو الايجاب تحت
بذلك ينبغي تحقيق المقاصد فيقيد توضيح المخرج قوله الطبعي اعلم قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة لتفصيل تقسيم الماهية الى المطلقة
والمخلوطة والمجردة ولا استخلاص عن لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان الانسان مثلا وان متصلة كان متبعا من حيث هو هو اي حيث
الاطلاق لان يكون الاطلاق قيد احتي يتقلب المطلقة الى المخلوطة الا ان العقل قد ينظر اليه اي الى الانسان من غير نظر الى هذا الاعتبار اي اعتبار
الاطلاق وتقسيمه الى المتبعية بهذا الاعتبار وهي المطلقة الى المتبعية بالانحياز للمعنيين اي المخلوطة والمجردة فاستبان الفرق بين المقسم والاقسام
فتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لا يلزم والتفريق بين نسبة الانسان الى الانسان على ما هو متبني صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم
هو الكل في الواقع لكن لم يتبين اكلية في كونه مقسما بخلاف القسم على الكل فان اكلية فيه لم تكن فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا تقسيم
الانسان الى الانسان المعلوم والانسان المحمول صحيح مع ان القسم المعلوم في الواقع لكن لم يتبين فيه وصف للمعلومية بخلاف
القسم المجهول وغيره لا يلزم فلا بد في الحاشية ومن هنا يفهم ان المقسم نفس الانسان مثلا من غير ملاحظة اعتبار آخر عنه
موضوع الملاحظة قد تم تفصيله فذكر انتهى قوله فيها ومن هنا يفهم ان المحقق الدواني لما جعل المقسم بهذا الاعتبار مقسما فلا بد ان يكون المقسم

فذهب المحققين ومنهم الرئيس انه موجود في الخارج بعيد وجود الافراد قالوا وجود واحد بالذات لا يستلزم
 غيره وليس الموضوع الهلالي القديسي قوله فذهب المحققين انه قال الشيخ الرئيس في النيات الشفا ثم المقصود من نقل كلامه الاستدلال
 على وجود الكل الطبيعي في الخارج وتحتية من ثم ان مراد من قال بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة فيما بان كلام
 الرئيس نص في ان مرادهم وجود الطبيعة من حيث هي وكما ان مراد الموجود في الخارج فكل الحيوان بما هو حيوان ان الحيوان بما هو
 حيوان اي من قطع النظر عن غيره لا بشرط شي موجود في الخارج واستدل عليه الرئيس بقوله لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما هي
 المفرد المنتشر من طبيعة الحيوان موجود في الخارج فالحيوان الذي هو طبيعة من الطبائع وجزء من حيوان ما موجود في الخارج فان جزئها
 يكون موجودا وتخصيص المقال ان الحيوان لا بشرط شي جزئ هذا الحيوان في الملاحظة التفصيلية ومن المبين ان حقيقة الشيء لا تختلف باختلاف
 الملاحظة فحيث وجد الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان ثم بان الشيخ الرئيس في التشخيص على من ثم ان الموجود في الخارج حيوان
 فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال الشيخ ان الحيوان بشرط ان لا يكون مسمى آخر لا وجود له لا تنافي الماهية المجردة والما بالحيوان لا بشرط
 شي آخر فله وجود في الاعيان فانه اي الحيوان في حقيقة بلا بشرط شي آخر وان كان موصوف شروطا فانه من خارج فالحيوان مجرد الحيوانية
 اي من حيث انه حيوان مع عزل النظر عن غيره موجود في الاعيان لما كان توهم ان توهم انه اذا كان الحيوان بما هو حيوان موجود في الخارج
 ان يكون من قبيل المجرىات لا الماديات وطلالان التالى غير خفى اذ اشارة الشيخ بقوله وليس يستوجب ذلك اي كون الحيوان بما هو حيوان موجودا
 ان يكون مضافا الى المادة بل الحيوان الذي هو نفس خال عن الشرط الا حقيقة موجود في الاعيان وقد التفت من خارج بشرط ان احوال
 خلاصة الارادة بل للملك كون حيوانا بما هو حيوان على تقدير كونه موجودا في الاعيان من قبيل المجرىات لو كان موجودا مستقلا واما اذا كان موجودا في
 الماهية المكننة في العوارض المادية فكلها واما كما لا يخفى انتهى كلام الشيخ وبالحكمة ليس اذ المتوهم ان المصدقين المعترفين بوجود الطبائع
 في الخارج وجودا اشخاصا فقط كما راعى البعض الى المحقق الفتازنى والسيدي استجابا للتأخرين من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الصلبي
 ليس موجودا في الخارج وانما الموجود فيه هي الاشخاص فقط فان الشخص كزيد مثلا اذا وجد في الخارج فهو في حد ذاته حيوانا مطلقا فكل
 ستمائة من الحيوان والمناطق موجود ايضا بعين وجوده اي وجوده اى وجوده اى وان لم يكن كل ستمائة موجودا يلزم افرق الشيء عن نفسه
 فقررهم ان الاشخاص موجودة والارتياب في ان بعضا يشاك بعضا آخرون بعض في لمرح قطع النظر عن الوجود وما يتبعه من المجرىات
 فذلك الامر المشترك يقوم به تلك الاشخاص في حد ذاتها ولا بد من وجودها وجودا مستقلا لا يمكن بقوته فاستبان ان لكل طبيعى لو لم يكن
 موجودا بعين وجود الاشخاص لم يفرق عن نفسه لانه الماهية الاشخاص فيكون موجودا الوجود بالذات فكل ستمائة يلزم اى الماهية التي لها
 زيد زيد هو الحيوان والمناطق فيكون كل ستمائة موجودا الوجود بالذات ولا يمكن زيد وجوده والفرض ان مابه زيد وجوده فمحقق انكما
 ان زيد موجودا فكل ذلك الحيوان والناس موجودان فادرك ثم لما فرغ الشارع من اثبات وجود الكل الطبيعي في الخارج حان ان يشرك
 في بيان نسبة وجود الطبيعة الى وجود الاشخاص فقال نعم ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقرب من الذات اي بسبب العقل فلان العقل لا يثبت
 الى الطبيعة الكلية والاشخاص حكما بل الاول الاول من الثاني واقدم عليه المراد من الطبيعة هو الكل والشيء المطلق لا مع وصفت الكلية
 والاطلاق العارض في اعتبار العقل فانه لا نزاع في عدم وجود الطبيعة من حيثها معروضه الكلية في الخارج بل انما النزاع في وجودها
 المعروض في مع عزل النظر عن الكلية والاطلاق واما مطلق الشيء اعني موضوع الهلالي القديسي فليس امر واحد بل يستجمع للوحدة والكثرة
 ويشتمل عليها وينقسم الى جميع الاعتيادات هذا توضيح لما شاع بل اقدم بالزمان ايضا كما هو الذات كما في الحوادث اليتيمة اي الزمانية فان
 الانسان موجود قبل زيد مثلا من متعلق باقدم نسبتا الى الوجود الى الاشخاص للطبيعة من حيث هي بالقياس الى الاتحاض من شأن

أما حاجتنا النهائية أي مغايرة الطبيعة مع الاشخاص والتقديم أي تقديم الطبيعة على الأشخاص فهي إلى الطبيعة بهذه الجهة المذكورة مجردة
فإن فهم أن الماهية المجردة بما يتبع وجوده بالاتفاق فادفع بقوله يعني أن علم التقدم يصدق عليها أي على الطبيعة لا من حيث الخلط بالمواد
المشخصة فهي مجردة بهذا الاعتبار أما اعتبارها باعتبارها كذا وكذا وأخر ساجدة الاتحاد من حيث الخلط أي خلط الطبيعة مع العوارض
المشخصة فربما يقال إن الطبيعة الكلية إذا وحلت مجردة تكون مغايرة للطبيعة الشخصية ومقدرة عليها من حيث الوجود وإذا وحلت
مخلوطة تكون متحدتها معها ويمكن الاستدلال بهذا الاستدلال لورده بأقر العلوم في القياسات على وجود الطبيعة من حيث هي أي بالذات
الحيوان المرسل بالحيوان مثلاً ليس مما يتعلق بالذات بمادة ومدة أي زمان وفلك لأن الشيء المسمى لا يصلح للتعلق بما حسب الذات
بل بما يتعلق بها الحيوان المعين المتخصص ثم المراد بالمادة أعم من أن يكون موضوعاً أو بهيولاً أو دينافاً أو على تقدير كون المحل متغيراً
والثاني على تقدير كونه صورة أو ثالثاً إذا كان الحادث نفساً أو جملة الكلام أنه قد تقر في الفلسفة الأولى أن كل حادث زمني فله تعلق
بالمادة بالمعنى الأعم المذكور وتعلق بالمادة فلا يكون الحيوان المرسل من وجوده بالمكان الاستعدادي الذي هو قوة المادة واستعدادها
مقيماً إلى حصول الشيء المستعد له المقوى عليه فالمكان الذاتي الذي هو المقابل للضرورة وعبارته عن سلب خروقي للضرورة لا تقر بحسب
نفس مرتبة سلباً بسيطاً هناك أي في الحيوان المرسل طال أي مدار فيضان الوجود عن المفيض حتى تعالى فإذا كان هذا الحيوان متعلقاً بالمادة
فانقض الوجود عن وجود المفيض حتى باستعداد استعداد المادة كان الحيوان المرسل حتى بالفيضان لاستحقاق المكان الذاتي للمناسبة التامة
بين المفيض والمستفيض باعتبار التعرية عن الاستعداد المفضل للمادة ثم توضيح الاستدلال على أن بعض الحيوان المتعلق بالمادة
وتوابعها لما كان موجوداً فافهم أن المطلق المجرى عننا إلى أن يكون موجوداً بفيضانه من وجوده حتى سبحانه واستحقاق الوجود وليس إلا المكان
الذاتي له بخلط الخلط بالمادة وتوابعها فافهم سبب استحقاقه بالمكان الاستعدادي للموثر من المكان الذاتي فهو لا يكون موجوداً مجرد
المكان الذاتي ما لم يتحقق فيه الاستعداد ولذا يقال لوجود الطبيعة من حيث هو الطبيعة وجوداً له وجود قبل الكثرة ويقال لوجود الشخص
من حيث هو وجوداً طبيعياً ووجود بعد الكثرة لأن سبب وجوده بالحيوان غايته التعلو وإما كونه مادة وهو عرض فإن كان بجنايته تعالى
فهو ينسب إلى الطبيعة الجزئية وتوضيح المقام أن المكان الذاتي من أحوال الوجود الممكن باعتبار الماهية المرسل المطلق المجردة عن الوجود
ولو احتقأ أي الماهية المرسل من أول المستقرات أي الموجودات بأفاضة الجواهر المطلق باقتضاء طابع المكان الذاتي بالنسبة
متعلق بقوله أول إلى جزئياتها المرهونة بتوارد الاستعدادات فليس في الخارج إلا الماهية والوجود الشخصي منتزعا عنهما أي عن الماهية
المرسلية يعني أن الوجود حقيقة انما هي الماهية الكلية والاشخص والوجود منتزعا عنهما فافهم وجوده من حيث هي كذا في إشياء المكان الذاتي أساساً
في نفس الممكن باعتبار الماهية والوجود يعني أن المكان الذاتي محتضاه أن يكون لهية الممكن مغايرة لوجوده كما أن الوجوب يقتضي اتحادها وأما
الشخص فهو ما عين الوجود كذا هو آثار المحققين أو يلزمه أي الشخص مغاير للوجود كما هو بغير فهم فافهم وجود الممكن له ماهية وادمانية
أي وجوده في أي الماهية موجودة بالضرورة واللام يوجد الشخص أصلاً فافهم ثم تفصيل هذا الدليل أن الواجب على ليست لكثرة فيه لما تقر في
مدركه لكل واحد أن وجوده عين في ذاته الممكن فإن كل ممكن له وجوده كذا في الماهية والوجود وأما الشخص فهو ما عين الوجود ولا زلفه من الوجود
زائد على ذات الممكن فكذا الشخص فكل موجود ممكن أن كان أحد الكثرة لا يخلو من الاثنينية باعتبار الماهية والوجود لا وحده على الحقيقة ولذا كان
الممكن حجة عن الماهية والوجود كليهما فلا يسلزم وجوده فافهم وجود الماهية فإن سبب الماهية سبب الجزاء من البين أن وجوده لكل
مستلزم لوجوده الجزاء فيكون الماهية موجودة واللام يوجد الشخص المستلزم انتفاء الازم انتفاء الملزوم كذا في بعض الشروح

والموجود اشكال وهو عارض له من حيث الواحدية

تقول الموجودات اشكال هي الطبيعية من حيث هي في الشخص وكلها موجودة ان وجود واحد لا يقع حكمه يتبع قيام الموجود الواحد في الشخص
 الكلية لان كل واحد منهما له حلول شي واحد بعينه في حال متحدة وان قل مجموعهما من حيث مجموع مجموع وجود الكل بدون وجود اجزائه
 وكلها محال وقد ليرى ان وحدة الخارج في تعدد العوارض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا لمعروضين في حكمة المرام ان قول المصنف
 فالوجود بالذات والموجودات اشكال غير صحيح فادفعه بقول الشارع بمثلان في الخارج موجود او واحد لا موجود لان متباينان حتى يلزم المحال فقلت لان
 الطبيعة لا توجد في الخارج مجردة عن الشخص ولو احق بل انما توجد حيث لا تفرق بينها وافق كون الوجود واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك فلا بد
 من قول المصنف والموجودات اشكال انه يميل العقل الى امر من احدها الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن الاخران بالشخص والاشكال في الطبيعة
 بالوارض الشخصية فالاشكالية انما هي في غرض الخلط والتعريف وهو الذي من ان لا قدوة على الخلط والتعريف والاشكال في موطن الاختلاف في الخارج
 لاقتناع بعد المبرهن وتحقيق المقام على افاده العلم الاول للحكمة اليمانية اي غير الملاحظين في الاتفاق الملبين ثم التصور منه انما يتوهم من
 ان كيف يصح كون الطبيعة مخلوطة بالوارض الشخصية متباينة ومقابلة للطبيعة من حيث هي في المحال ان تلك الطبيعة متحققة في ضمن
 الطبيعة ككونها معلقة مستلزم تحقق الخاص تحقق العام بالاسرة فيه والا يلزم انفكاك الخاص عن العام ان الطبيعة وان كانت عين
 الفرق في جميع موطن اي طوف الوجود من الخارج والذين ليس العقل ان ياخذوا في الطبيعة تارة من حيث الخلط بالاشخصات والاشخصات في الحركة
 من حيث التعريف من المشخصات والاشخصات وضع العقل بينهما اي بين الطبيعة والفردانية ما اي خلية اذا الفرد دليل لكون الفرد الطبيعة
 متباينين في هذه الملاحظة كونهما متباينين في نفس الامر في هذه الملاحظة اي ملاحظة الخلط وان كان مخلوطا بما اي بالطبيعة
 في نفس الامر لاشياء اي لان الطبيعة مأخوذة بالشرطية لم تباين في ذاتها عن ان يكون مما شرط ولا يكون متحققة الطبيعة المأخوذة
 بالشرطية في وجود اي تحقيق الطبيعة بشرطية لما دريت ان العام يتحقق تحقيق الخاص في اي طرف من الطرفين في الخارج كانت اي وجدت
 له واصلية في هذا الملاحظة اي كماله بالشرطية لكن استدراك عن قوله وان كان مخلوطا بما لكان هذا الملاحظة اي كماله الفردية اعتبارا للطبيعة
 بشرطية من حيث خصوصية بعينها حتى ان اصل الطبيعة بالشرطية مفصولة عنها اي عن الطبيعة بشرطية ريثما بالارادة الملهمة المقوتة والياء
 التتمية الساكنة والشارع المتشابهة بمعنى السجين ولغة ما صدرية او زائدة على اختلاف القولين اي حين ما كلف الطبيعة بذلك الملاحظة ايضا
 جواب لما ان يحكم عليها اي على الطبيعة بالتعريف فيجب اي بحسب ذلك الملاحظة الملاحظة خلط التعريف باعتبارين توصيه على
 ما في بعض المحاشي انه اذا الخلط الفرد بخصوصه كان الطبيعة بالشرطية مفصولة في هذا الملاحظة واليهم اجتماع العموم والخصوص في شي واحد
 من غير تباين اصلا فيلزم عدم الفرق بين الفرد والطبيعة ففي هذا الملاحظة يصح ان يحكم على الطبيعة المطلقة بالتعريف من خصوصية الفرد وان كانت
 مخلوطة معها في نفس الامر في هذا الملاحظة ايضا فصار هذا الملاحظة فالتعريف فانظر الى خصوصية وانظر الى كونه من موطن الواقع مع قطع
 عن اعتبار خصوصية كان هو طرفا خلط الفرد بالماهية من حيث هي فان قلت يلزم سح تتحقق الفرد دون الطبيعة في نفس الامر بحسب الملاحظة
 لان هذا الملاحظة ايضا من موطن نفس الامر قلت ان هذا الملاحظة اي الملاحظة وان كان من انخل نفس الامر لكن تلك اي نفس الامر او سح
 اي هذا الملاحظة كالبلد مثلا اوسع من دائرة دور ما نفس الامر بمنزلة البلد ومنه الملاحظة بمنزلة الدار والملازم تحقيق الفرد دونها اي بدون
 الطبيعة في هذا الملاحظة دون تلك اي نفس الامر وخرق في كتاب تلك دون هذا قال في الحاشية يعني خرق الحكم وهو اشتراح
 انفكاك الطبيعة عن الفرد انما يلزم لو انكبتنا بانفكاكها عن نفس الامور ان تقع عن جميع موطنها واليهم من انفكاك في كماله بعينه خرق فلك الحكم
 انتهى وايضا جواب آخر للاخر المصنف بقوله فلان قلت ان هذا الملاحظة انما يكون من موطن الواقع من حيث انه وجود لا يتعمل العقل ابي

ومن ذهب منه الى علمية التعيين قال بحسب مسيئته ايضا في الجملة وهو الحق

تصرفه الى حيث يخصه من الاعتقاد لم يمتنع للفردية في ذلك المبدأ من حيث خصوصية الاعتقاد الاول وذلك
فان كل شيء في كماله اختيارا وتوضيحه على ما في بعض المراسم ان هذا المبدأ لا اعتبار له الا بالاعتقاد الاول وهو
نفس الامر سواء كان في الغايض او لا والثاني خصوصية الاعتقاد لم يمتنع للفردية في الحقيقة انما يلزم بالنظر في الاعتبار الثاني لا بالنظر في الاول و
المحتمل هو انه قد وقع ذلك انتهى فحان من القائلين بوجود الطبيعة في الخارج ذهب الى انه قد وادى تعدد الطبيعة بالذات بحسب تعدد الوجودات التي هي
الاشخاص بالذات وتوهم انما لا واحدة لها اي للطبيعة بالذات وذلك لان مساواة التعدد بالذات تعدد الوجود فالطبيعة بالذات كانت موجودة بالذات بعين
وجودات الاشخاص كانت لها وجودات متعددة بالذات فكما يوصف للافراد بالتعدد فكذلك الطبيعة بذاتها تفصيل في تعليقنا المرضي ثم نضيف شرح
ذلك الزعم قوله وليست الطبيعة كذلك اي عدم كون الطبيعة واحدة بالذات انما هي اي الطبيعة واحدة ايضا بالذات اي كما انما اشتد
بالذات انما هي واحدة مع الاشخاص كذلك انما تستقر مع الطبيعة المطلقة فلما واحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة كونها لا يمتنع
ولما تعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها على هذا التمييز اعتبارا لمرحل الطبيعة فلا ياتي العقل عن مساواة التعدد اليها فلما
اي الطبيعة اذا اخذت من حيث السمو والاطلاق كما في موضوع القضية الطبيعية كانت واحدة بالذات ولما تعدد بالعرض او بالجمع
استندوا احكام الاشخاص اليها اي الى الطبيعة المطلقة على ما يستدعي كمال المطابقة واعتبارا عما اعتقد لان اعتبار السمو والاطلاق
مناوفا لاعتبار الخصوص فلا يصح اجراء الاحكام التي نشأ بها انصوص على العام من حيث هو قائم قوله ومن ذهب منهم قيل اعتسائل
هو رئيس التحليل فخر الملاء والدين انما هي التعيين وجود في تفصيل المرام على ما ذكرنا في التعليق من ان البيروني يطلق في نشوئه على لئله
حان الاول لا يكون السلب جزءا منفصلا والثاني ما من شأنه الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والعدي يطلق على ثابقتها او الفرق
بين تلك المعاني ان المعنى الاول من الوجودي نعم من الثاني والثالث اعم من الثالث تماما المعنى الاول من عدمه فواخص من الثاني
وهو اخص من الثالث لان سلب الاكتم يكون اخص من سلب الاخص فالظاهر ان المراد بوجوبه التعيين في عدمه هو المعنى الثاني في الواقع
كما يدل عليه الطرفين هذا على فلول في قوام الاشخاص الموجودة يعني ان التعيين جزء لا يتجزأ من الاشخاص الموجودة في الخارج ومن البين ان
جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وقد يربط بين البسط بان هذا لا يوجد في الخارج وليس مفهوما الانسان فقط والآن مصدقه
على محو كما يصدق على عموم انه انسان فاستبان ان زيدا عبارة عن الانسان مع شيء آخر وهو الشخص فيكون ذلك الشيء جزءا من الانسان
موجود في الخارج فادرك ذلك الدليل بانه لو كان التعيين كذلك اي داخل في قوام الاشخاص الموجودة فلا يخلو ان يكون
الشخص جزءا اعتقليا للشخص فليعلم انما هو الشخص على الشخص هو هو اي بالمواطاة كمال في سائر الاجزاء العقلية او يكون جزءا خارجيا
فليعلم انما هو الشخص عليه اي على الشخص كما في الاجزاء الخارجية لان الاجزاء الخارجية لا يصح حملها على الشخص كذا فيما بيننا كما استد على هذا
الاتحاد في قوله لا يستحيل كون احد الجزئين اعتقليا فجهنما والجزء الآخر عينيا فاجابة واذن يكون الطبيعة ايضا جزءا خارجيا فيمتنع علما على
الشخص وهو كما ترى فانه يقال زيد انسان او حيوان وقد يقال ان المقصود من ذلك القول انه قد توهم على ان يتوهم ان يكون الشخص
جزءا خارجيا والطبيعة جزءا اعتقليا فلا يلزم التالين للمعاني المذكورة ان وتوضيح للاشارة ان ذلك الاحتمال لا يسبيل له الى السلب بان على ذلك
ان الجزئية الذاتية عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يقتضيه حمل معناه والجزئية الخارجية بطلان تلك الخارجية احد الجزئين
توجب خارجية الآخر فان التناهي من النسب المتكررة فلا يمتنع ان يكون احدهما متناهي الاخر ولا يكون الآخر متناهي الاخر وكذا في جهة احدهما يوجب
ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة فلا يمتنع ان يكون احدهما متناهي الاخر ولا يكون الآخر متناهي الاخر فاستبان ان بحسب اجزاء

التركيب لا يتخلو اما ان تكون محتوية او خارجية وعلى كلا التقديرين ينزعم ان المذکور لان فاللاير المذكور تأمة الدليل الساتية خفيفة وانما
 اى من ذلك الرواية اى التعيين فمحمول باعتبار اى احدى بلا شرطى وغير محمول باعتبار اخرى اخذ به بشرط الا ان كان في المادة والصوره من غير
 فانها محتملان على تقدير كونها مأخوذتين بلا شرطى ولا محتملان اذا اخذتا بشرط الا ان كانا اشتبست بالحق على توضيح المرام فلم يرجع الى التحليل
 وفيه اى في الجواب ان لا تكون التعيين بوجوده فلا يتخلو اما ان يكون واجبا فلم يكن جزءا لشي من الممكنات لاستحالة كونه تعالى جزءا له كما
 تعزى في مقوله حيث يحد منه اى مع شئ من الممكنات في الذات والوجود مع كونه متحدا معهما لان الكلام في الاجزاء المحمولة او يكون ممكنا ولا
 حيث لا يكون وان كان التعيين ممكنا فله اى التعيين بآية كلية مشتركة بين التعيينات ووجودها على ما ليس له في العلم الانسان فله اى التعيين
 الشخص اخر فميزه عن سائر الممكنات ونقل الكلام اليه اى الى شخص آخر بان يقال ايضا لما به وجوده وكذا في علم المتعاضدات في الموجودات فان
 مستوفى بوجوده التعيين لا يقال اى في جواب النظر لم لا يجوز ان يكون التعيين واجبا ويكون من الاجزاء العينية الخارجية المتميزة بحسب لذات والوجود
 فلا يلزم مع اتحادها مع الممكنات في الذات والوجود لا نقول مع اى حين كان التعيين واجبا متميزا عن الكل بل من ان يكون النوع الذى هو جزءا من
 من الشخص الممكن لشخص آخر غير الشخص المذكور والواجب بناء على ان الشخص مع الوجود لا ينفك اذا كان الوجود ان مقتارين كما فرض المعترض من الاجزاء
 العينية المتميزة بحسب لذات والوجود ايضا فلا يتصور اتحاد الوجودين لان وجود الواجب تعالى عين ذاته بخلاف وجود الممكنات كان لشخص
 احد ما غير الشخص الآخر البتة وانما الكلام في الشخص في ذلك النوع فيقتل الكلام على هذا الشخص بانه واجب او ممكن كما عرفت آنفا فالحق ان الشخص
 بالمعنى المصدر سواء كان بمعنى امتناع الاشراك او بمعنى الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالمحصل في الذهن ويختلف باختلاف اللدراك
 والثاني يحصل بالوجود كحقيقة الذى هو حقيقة الواجب تعالى امر على اى اعتبارى فيه رمز الى انه ليس المراد بالعدمى ان يكون السلب جزءا من
 مفهومة وعنوانه لانه الشخص هو الشخص الحقيقى الموجود بذاته الواجب لذاته قال الفارابى بوجه الشئ وتعيينه وتخصه خصوصية وجوده المنفردة
 كلها واحدا من ان الحقيقة التى بها يصير الشئ موجودا هى عينها حيث شبهها بالشيئ متعينا وواحد فان الوجود والتعريف والوحدة مفهومات متغايرة وبابه
 الوجود وبابه التعريف او واحد فقط فالوجود فى الخارج نفس الماهية الممكنة بحسب تعالى اياها جلا بسيطا كما هو الحق المتصور باللائل ففى اى الماهية
 كما هى موجودة فى الخارج من حيث الاستناد اليه تعالى كذلك هى شخصية من تلك الحقيقة اى حيثية الاستناد فباب الوجودية هو باب الشخص و
 الاتيان وبهذا المعنى ففى معنى باب الوجودية يكون الشخص هو الوجود فكل شخص موجود ارتبا با خاص معه تعالى يشرب عليه لا يتغير عما عدله كما ان
 له ارتباطا خاصا به يصير بالانتماء وان متصلة لم تكن كذلك لا ارتباطا بالخصوص اى بكل شخص موجود قال الحكماء لا يسمون الى وجوده بغير
 الماهية الممكنة اما مجردة اى غير متعلقة بالمادة اصلا لا فى الوجود ولا فى الاستكمال فليدبر بالنفس الناطقة تعالى لى اى ما شئت قوله فيما
 فليدبره فخر الورود ان النفس الناطقة مع كونها مجردة غير متعلقة بآيةتها فى فرد واحد فوجه عدم الورود ان المراد بالتعريف ان يكون الماهية
 متعلقة بالمادة اصلا لا فى الوجود ولا فى الاستكمال وظاهر ان النفس الناطقة ليست مجردة بهذا المعنى فانما فى استكمالها متعلقة الى البدن
 فلما اى للماهية المجردة بحسب وحدتها المجردة لها بسبب البساطة لتعلق خاصا بحدتها علمانية تب عليه اى على التعلق الخاص بحدتها
 الوجودية ووحدة الشخص فتخص تلك الماهية فى فرد واحد من اذ لم يكن لها الاتعلق واحد كما على فلابد ان يكون تلك الماهية الممكنة متعلقة فى فرد
 واحد لان تلك الماهية علة لذلك التعريف فلو انكلمت من ذلك التعيين بان يوجب فيها شخص آخر غير الاول لزم تخلف السلول عن العلة وهو كما
 ترى فانها اذا التعلق بشئ غير ذاتها فصير الموجودية والشخص انما هى اى المصحح والتانيث لرعاية التحج نفسها الممكنة فقط فانه لا محل للماهية
 المجردة فلا يكون المحل للشخص فلابد ان يكون علة الشخص هو الماهية نفسها او ففى اى فلهذا فليعلم ان خصص الماهية المذكورة فى شخص واحد
 كما عرفت آنفا وبالسبب فى التعلق الرضى بالمتعلقة بالمادة مطوف على قولها المجردة فان كانت المادة واحدة بالشخص لا تعد فيها اصلا

بأختلاف الجزاء فيجوز أن لا تكون السببية التقييدية الموجبة لاختلاف المحل أو ما تعاقب الاستعدادات وتعدو بالتفصيل أن هناك ثلاث حركات هي
 حركات مستمرة تفرض في كل منها اجزاء جزئية وليس هناك اجزاء بالفعل في الحاشية أعلم أن هناك سلسلة رابعة من حركات النفس
 المنطبعة في التحليلات تركت فكر بالان ذكر حركة النفس المحركة العقلية في الارادات مخفية عن فكر بالاستعدادات كما ان كانت
 الحركة الاولى حركة النفس العقلية في الارادات والحركة الثانية حركة الاجرام العقلية في الاوضاع والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فالاولى هي
 حركة النفس العقلية في الارادات سبب لوجود الثانية اي حركة الاجرام العقلية في الاوضاع والثانية سبب لبقاء الاولى كما ان العقل المستقل شرط لوجود
 العقل بالفعل والعقل بالفعل شرط لبقاء العقل المستقل وهذا التفصيل في بعض المواضع قال في الحاشية لا يقال ان علته البقارية علته
 السعدوث بعدنا كيف يصح كون الثانية سبب لبقاء الاولى دون حدوثها لان القول فكيف في العلة الفاعلية دون المعدات فتفكر انتهى قوله فيها
 دون المعدات فانه يجوز فيها ان يكون علته البقارية السعدوث بخلاف العلة الفاعلية وسبب وجود الثالثة هو حركة المادة العنصرية في الاستعدادات
 مع بقاءها اي بقاء الثالثة من غير عكس اي ليست الثالثة سببا لثانية للوجود والبقاء لها واذا قيس اجزاء كل حركة الى اجزائها الى اجزاء
 حركة اخرى فكل جزء سابق منها اي من الاجزاء لوجوده وعوده اللاحق سبب لوجود الاجزاء المسبوق اي المتأخر من تلك الاجزاء واذا هيئت
 اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففي الحركة الاولى والثانية لان الارادة الجزئية العقلية التي هي من اجزاء الحركة الاولى سبب للوضع الجزئي الذي
 هو من اجزاء الحركة الثانية وهذا الوضع الجزئي سبب لارادة جزئية اخرى غير الارادة الجزئية الاولى وبهذا الى الاخرى لثانية والثالثة
 ان كل وضع سبب للاستعداد من غير عكس اي ليس للاستعداد سبب للوضع وكل استعداد اي استعداد خاص ناش عن مادة بسبب
 حركة عقلية خاصة لشيء بخصوصية محتملة لرباطها من ان لم يكن كذلك لرباطها معلوم بان ذلك الشيء مع جاعلة الفيض المحي تترتب عليه
 اي على ذلك الارتباط وجوده الخاص اي وجود ذلك الشيء وتخصه فحاصل الكلام بحيث يكشف به المرام ان المادية المحركة عن المادة
 بحسب الذات والتعلق لا تكون لهوتين بل تكون مخصصة في فرد واحد كالقول فان انواعا مخصصة في اشخاصها محركات النفس فانها
 وان كانت مجردة بحسب الذات لكن لتعلقها بالمادة لتعلق التبدي والتصرف تخلف في تلك الماديات فتعدو بحسب تعدد المادة التي تعلق
 تلك النفوس بها وبما هي اي المادية لهوتين مشتركتين في المادية فاما بسبب اسما كل اي المادة او بالوضع والمكان او بالزمان وبما جعلته
 من العلل اي اي علته كانت اما اعتبارا بخصوصية فلا دخل في اثبات المطلوب بمعنى انها لا يمكن انما موجودة لا فرد ذلك المادية مستحتمات
 لاستغنائها اي استغناء المادية لوجودات الوجودات الخاصة التي هي لخصائصها من تلقاها متعلق بالاستغناء خاصة فاختص بالجمال
 ولا يدخل في المبدأ الفياض الموجود المطلق وانما يتأخر الفيض عنه تعالى بسبب عدم الاستعداد التام في المقابل ومن ثم قيل بيت
 نقصان مقابل يستوكر على الدوام فيفيض سعادته بمكس بالبربرست واما به الوجودية فاما واحد قلنا ان السبب
 يصير بمصدره الا اننا كذلك يصير مبدأ لا تميزا وانما اطيننا الكلام في هذا المقام لتبنيج بالارادة حيث كشفت عن غطائها لا واما قولنا
 اننا قال المصنف في الحاشية لشيء محسوس به لكل الطبيعي في الجملة يعني ما في الكل الذي كان افراد محسوسة بالذات كالضوء
 واللون فان المحسوس لا يرد الا على افرادها وهي محسوسة بالذات فما ايضا محسوس بالذات فيكون الكل ايضا محسوسا بالذات وهذا معنى
 قوله ان هو اي لكل الطبيعي المحسوس حقيقة فان المبدء اي التعيين لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعية لا وجود حقيقة وانما الوجود
 للطبيعة فيكون بي المحسوس حقيقة وانما كان افراد محسوسة بالعرض كما جسم سائر اعضاءها كان هو اي لكل الطبيعي ايضا كذلك اي محسوسا
 بالعرض فوضيحه ان المحسوس في الجسم ليس الا اللون واما الجسم فهو محسوس بواسطة فكل اذن لا يكون محسوسا الا بالعرض ثم المبدء المحسوس
 بالذات ما لا يكون بواسطة الغير ان كانت بواسطة في الثبوت او في العروض كما الضوء لا يكون بواسطة غيره واسطة في العرض كالألوان

وذهب ثمة قليلة من المتكلمين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة او الكلية لا تتجزأ عقلية ليست شعرا
 والمحموس بالعرض يكون جاسا لغيره في العوض كما يحتمل ان المحسوس حقيقة هو اللون المحسوس بالعرض كذا في بعض الشرح
 وتفسيره اي لا حيزية التبيين قول العارفين بالمتكلمين انهم يرون ان الكليات لا تكون كليات العقلية فان الكليات
 التعيينات لما كان تعيينا مادية تامة لا اعتبارا للمركب فيها لا يكون الا التعيين الحقيقي الذي ليس تعيينا باعتبار الاعتبار من جميع التعيينات
 لكلا التعيينات الحقيقيين فكم اذا اعتبر التعيينات في الكليات تكون ايضا مادية بهذا الاعتبار والاف في الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا اي
 العارفين بالتدريج ان الكليات ليست لها احوال من الوجود وليس الوجود حقيقة الا الله تعالى وهو الوجود البحت وليس وجود
 الكليات الا انك لا وجود لها جيب تعالى فحي في ذاتها فانية لا يتبادر لها الابد تعالى فلم يشتر راحة الوجود حقيقة وشبهه بواحد
 كما هو لا يلحق بهذا المقام بل هو كقولنا الى علم التصوف هذا والتفصيل في التعليق في المرضي انتهى قول السامعية ومن هنا
 ومن ان المحسوس هو الطبيعي من حيث هي والاشياء قاصرة على ليس محسوس يرفع ما يتوهم ان الكليات الطبيعية والاشياء متحدان
 بحسب الذات والوجود فلا ينبغي لكون الشخص محسوسا وكون الكليات غير محسوس وجه الاندفاع على ما في بعض النسخ ان محسوسا شخص
 هي عينها محسوسة الطبيعة من حيث هي لان الشخص مشتمل على الطبيعة والتعيين ولما كان التعيين ابرار عدا لم يكن من الشخص شيء يكون
 الا الطبيعة وقد يقال القائل هو المحقق الهوي والمقصود منه انما هو كون الكليات الطبيعية محسوسا ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات بل بالعرض
 الا اننا نقر ان بعض موضوعات الوضع والشكل واللون وغيره كاللون والكليات انما يرفع عن النظر عن هذه الموضوعات المذكورة بخلاف الشخص ان كانا
 الى الكليات والشخص موجودين بوجود واحد فليست بالذات بل في التعليق المرضي قوله في القاموس الشفرة بالكليات العقلية من الناس من يفرق بين
 شراهم وفي الصرح شفرة كسنتين كوي لا يفرق بين الكليات العقلية والاشياء العقلية بل هو الكليات العقلية في الخارج ونسبها الى العقل والاشياء العقلية
 من حيث هي ان الوجود في الخارج هو حقيقة اي صورة شخصية بسيطة اي غير مركبة في السمع قواما من المادية والتشخص والاشياء العقلية
 الخارج عن النفس الهوية الخارجية فلا يلزم من وجود الشخص وجود المادية الكلية بل الكليات من المتغيرات العقلية بالنظر الى المشاركات المادية
 وليست من الامور الخارجية وسيلظهر بطلان هذا القول عن قريب كذا في الحاشية متعينة بذاتها وجميع الكليات ذاتية كانت وعرضية
 فالنظر عن الاشخاص نظر الى المعاني المتبوعة ذاتيات والمتبوعة فنظر الى المعاني المتبوعة عرضيات هذا التحقيق مقام آخر متبوعه عنها اي
 عن الهوية البسيطة متبوعة مع تلك الهوية البسيطة بالعرض بالذات اي صدق الكليات عليها صدق عرضي لاذ في فالنظر عن هذه الفئة العقلية
 فيه من الى تفسير لفظة الشفرة سنوي لا فليكن فانهم يكون الوجود الكليات العقلية الذي هو عبارة عن الطبيعة من حيث هي وبه التحقيق ليعترفون بوجوده
 كما توهم راجع الى المعنى الثاني في توضيح ان بعض الناس قد توهموا ان الوجود في الخارج هي المادية الشخصية البسيطة والكليات متبوعة
 بها بالذات فوجود ما في الخارج هو عينه وجود الكليات فيه المادية فذهب المحققين فلا نزاع بينهم وبين هذه الفئة فريضا الشارح بان النزاع
 بين القوتين سنوي فانظر قائلين بان الكليات بالهوية الخارجية بالذات حتى يكون وجود ما في الخارج هو عينه وجود الكليات
 ولذا انكر وجود الكليات الطبيعية بخلاف المحققين فانهم قالوا بان بعض الكليات متحد مع الهوية الخارجية الموجودة فاجتو وجود الكليات الطبيعية
 في الخارج فوجه المقال ان النزاع سنوي لا فليكن لان بعض المنكرين لوجود الكليات الطبيعية في الخارج اخذوا الكليات الطبيعية بما هو محسوس فليكن
 يعني حصول الكليات الطبيعية جملة عن المادية من حيث انها موصوفة لكليات لكن ليس لها من المعاني ان تصدى للشهادة اي اثبات الكليات الطبيعية
 بالمعنى المذكور وذلك لان السامية السالفة تاتي عن وجودها في الخارج واما من قال بوجوده في ذاته فانهذا معنى المادية من حيث هي في فهم
 زيف الشارح فانظر الشفرة من ان الوجود هو الهوية البسيطة متعينة بذاتها بقوله قول ليت شعري اي ليت علمي قال الجوهري في الصحاح شعرت بالفتنة

اذا كان شئ يندرج تحت بسيط من كل وجه ولو خطا به من حيث هو هو من غير نظر الى
مشاكلة وصيغته حتى عن الوجود والعلم كيف يتصور منه التنازع صورته غاية فلا بد له من
القول بل البسيط الحقيقي في مرتبة تقوية وتخصيص صورتين متغايرتين مطابقة لثبوت وجود
بالمقتضيين هذا في المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلم يذهب احد الى وجودها في الخارج

بالفتح شعرة شعرة فطنت له ومنه قوله لم يت شعري اي لم يتي ملث كيف يوجد كون المكن الذي هو في حد ذاته في بقعة البطلان بصدقا
بذاته هو اي الشخص نفس الوجود اما من التحقيق فيكون المكن بصدقا للوجود بل لا يمتنع كونه موجودا بذاته وليس في الملائكة الواجب ثبوتها في
كون المكن واجبا لذاته وهو كما ترى كما سبق بيانه فتذكر قوله اذا كان زيد مثلاً آه ماضيه ان زيد مثلاً اذا كان لبيطاً في نفسه من كل الوجه بحيث
لا يكون فيه ثمة اصلاً فاذا دخلت نفسه من حيث هي مع عزل النظر عما يشاهد ويباينه حتى قطع النظر عن كمال الوجود والعدم لا يصح للعقل استخراج
متغايرة الذات كاسميوان والناطق مطابقة لآه بحيث تصدق تلك الصور عليه اي على زيد في مرتبة ذاته يجب القول بان يكون في نسخ اي اصل قول
اسموي سباد لا تنزع اي تنزع صور متغايرة وذلك لان صدق كل الجنس والفصل ومشاكلة التماثل في نفس الموضوع من بين ان الحقيقة
للمواحدة لا تصح ان تكون مشاكلة لاتزان المفردات المتعددة وصدق كلهما في ذوات القول قول المتنافيين في البساطة والتركيب و
نوعه بان الفلاس كونه بسيطاً مشاكلة لاتزان الدوائر والاقطار المحاور واجب بانه قياس مع الفارق فان الشخص على راي الفقه اقلية
بسيط سابق للشرعات وليس فيه مشاكلة لاتزان الجوهري والناطق مثلاً بمخلات الفلاس في حركة مشاكلة لاتزان الدوائر كما كان فرض القاطن
والفصل في بعض تعليقاتنا انهم انهم اذ لم يزل على ما ذكر من وجوب القول بان يكون في نسخ قولنا اسموي سباد لا تنزع صور متغايرة بالذات
لان يكون الشيء واحداً من احد اجزاء الخارج وتماثلاً بالاجزاء العقلية وهو كما ترى فذلك القول ايضا باطل فانه يقول الشايع في
في ان يكون الشيء واحداً من احد اجزاء الخارج في التماثل على اجزاء العينية اي الخارجية والعقلية بالذات تخيير الازاحة انما يلزم المحذور كما
بين الاجزاء الخارجية والذاتية تماثلاً بالذات وليس كذلك بل جاسته ان بالذات بل كما متغايرين بالاعتبار بل لا خراب لا تخاير متباين
الاجزاء الخارجية والذاتية في الذهن اصلاً اي بالذات ولا بالاعتبار فانه يأخذ اي الذهن بأخذ الاجزاء العينية بالشرط في الاجزاء
حين حصولها في الذهن صارت ذهنية فلا تدر حتى يلزم الاستحالة ثم الاجزاء الخارجية التي هي السوي والصورة متغايران بالذاتية الجنس
والفصل الحقيقيين كما في المحاشي كذا في الحاشية كما تفصيله من ان الاجزاء الخارجية هي السوي والذاتية هي الصورة في القوام والوجود
في الخارج جوي التي هي ماخذ الجنس والفصل وتماثلاً ما في مختلفة في القوام ووجودها كالسوي والصورة وهي متغايرة للاجزاء العقلية بالذات
كما حقق السيد السند قدس سره ووافي تحقيقه من غير ما فصلناه في المحاشي فتذكر كذا في المنهية ومن الناس من يمتنع من ان يكون
بالمقتضيين كذا في الحاشية الى ان مناظرة ما في اخذ صور متغايرة بالذات وصدقها عطف على المناظرة وهو خارج عن نسخ
قواماً بنية التركب لا صوراً اخذ في قوامها حتى يلزم القول بالمقتضيين ثم التركب العقلي لا يخارج خلافاً عن القول بان يكون مناظرة
اخذ الصور المتغايرة بالذات وهو خارج عن نسخ ما بنية التركب اجزاء اكون زيد مثلاً كما مع ان متباينة الصورة البسيطة في الخارج بل ان التركب
العقل لا يمانع من تماثلها مع اخرى فالماخوذ من المتبوعات كالنحو الحسن والحركة الاولوية والناطق الذاتيات كالناسي الحساس والحركة الاولوية
والناطق من التواضع كالنحو المتعجب والمتعجب كالتعجب المتعجب والمتعجب كالتعجب المتعجب والمتعجب كالتعجب المتعجب والمتعجب كالتعجب المتعجب
عظم التعليل المحققون ان صدق القويات اي الذاتيات نفس المادية من حيث هي اي الامور خارجة من قوامها كذا في ذلك لانه يجب على
خلاصه من الحاشيات فكل صدق له من غير انفس الماهية لا في غير نسخ اي متباين عن اصل القوام نسخ التجهيز فلا يصح كون صدق

الا فلاطلون وهي المشكل الاقلاطونية وهذا ما يشتمل عليه بل توجد في الذهن قيل لا وقيل نعم
الذاتي امر خارجا لا يرمي الانسلاف الان يعني ذلك القول على ان العالم اى ما سوى الله تعالى اعراض بعضها متبع بعض ما تابع فالذات
اعراض متبوعة والعرضيات اعراض تابعة جملة على موجود واحد بسيط واجب لذاته كما ذهب اليه الصوفية من تحوله الا فلاطلون اذ المشهور منه
القول بان لكل نوع فرد موجود في الخارج مجزى عن العوارض اى سوى الوجود بقدرته ان لا يتطرق اليه الفساد قابلا للتقابلات واوله اى قول
افلاطون صاحب الاشراق الشيخ المقتول بان مقصوده اى مقصود افلاطون ان لكل نوع امر مجرد عن المادة لا عن الوجود قائما بذاته لا بالمثل
يدبره اى بلامر المجرود ذلك النوع ونقيض الامر المجرود عليه اى على النوع كما لا اله الا الله اى كمالات النوع وهو الذي تسميته رب النوع وليس برب
الشرع بملك ايجبال ملك الجبر وملك المصادرة نحو ما حكاه اندرس اى الاشراقيون كلهم متفقون عليه اى على رب النوع في حكمة الاشراق حكاه
الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان المادى لم يكن له صاحب من الملوك وموه خرد او ما الاشجاء سموه راد او ما الناس سموه اردي بهشت
وهي الانوار التي اشار اليها انباز فاس وغيره انتهى وقال الصدر الاشراقى لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل بل هي من نوع ما هي ارباب الاوليا
المبدئية فقط والحق والاول والظاهر انه لا وجه لكون هذه المثل واقفة باحققة لما هي ارباب كبريت وانهم يقولون ان هذه المثل محقق مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدرا له عن ارباب كبريت ان هؤلاء الكبار اى الاشراقيين اولى الايدي والابصار فيسوا
الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية هي موجودة بعينها في كثير من كليات علم قوله لا ينس فانها للتعليل يجوزون ان يكون ذلك
العقل شي ليس متعلقا بالمادة بل هو لازم من ان الانسانية لها عقل وكون في المادة بل يلزم من كون صورة الانسانية كلية شمولية شي واحد
في مواد اشياء واشخاص لا تخص اى عبارة صاحب الاشراق وذلك يلزم من كون تلك الصورة موجودة بعينها في كثير من اقول في هذا اى قوله
صاحب الاشراق مراده اى مراد افلاطون في مقام اثبات الصورة النوعية اى الصورة النوعية التي تحمل الشيء بانضمامها اليه لوقا مخصوصا
وذلك لعدم قولها بالصورة النوعية لتزليد رب النوع من له الصورة كذا في الحاشية واما بهنا اى بحث المابية فمراده اى مراد افلاطون
وجود طبيعة مجردة عن خصوص المادة وعوارضها لا مجردة عن جميع العوارض اى كانت او غير فلا يلزم عليه اى على افلاطون القول بوجود
المابية المجردة عن جميع العوارض حتى من الوجود والتجرد فلا يشنع عليه بان وجود تلك المابية محال لان الوجود ايضا من العوارض فكذلك لا فرت
ان مراده تجردا عن المادة والعوارض الملاحقة لها بسبب المادة لا عن الوجود والتجرد ايضا ومن البين انه لا دخل للمادة وعوارضها في عروضاها
لتحققها في الواجب تعالى والعقول بل لا بعد ان يقال ان وجود المابية المجردة بهذا المعنى مما لم يتبادر الى اذهانهم اذ لو كان محال لتشنع كما
هو في افواه العوام ناظر الى المنفى الى النفي ومنهم اى من العوام المصنف ربه وسياتي قوله وفي المشكل الاقلاطونية اذ قيل القائل هو العلامة شارح
حكمة الاشراق والمقصود منه دفع استبعاد الطلاق للمثال على الجبر وذلك لان المثال اكثر اطلاقة على النوع المادى من اطلاقه على الاشياء المادى او من الجبر
فكيف يصح اطلاقه عليه المثال ان كان استعماله في النوع المادى وقدر الصنم اى الجسم الذي هو الصنم حتى كانه اى المثال اختصاص به اى بالصنم قائما
استعمل المثال في رب النوع لانه اى رب النوع مثال له اى النوع في عالم العقل اى الذهن كما ان الصنم مثال له اى النوع المادى في عالم
الحس ولما اى والان كل واحد من رب النوع والصنم مثل للآخر في كونه مثالا للشي وان تفاوتتا بحسب علم في العقل والحس يقال لرب الصنم مثل
ثم اعلم ان مقصودنا تحقيق المقام بحيث يكشف منه حالي المشكل الاقلاطونية ويزول الالتباس عنها ان المراد بالمثل الاقلاطونية في بحث المابية المطالب
اللازمية والابدية المتمايزة عن الاغراض اى في اعتبار العقل اى نفس الطبيعة من حيث هي من غير النظر عن مقارنتها بخصوصية المادة وعوارضها
وهو الذي لا يخلو من الشيء الطبيعي المكتشف بعوارض المادة كذا في الحاشية يتفق في تفصيل العوالم المثال المتوسط بين عالمي العجب والشهادة و
في مقام اثبات الصورة النوعية المجزى المجردة عن المواد المسماة اربابا لانواع وفي بحث العلم الصور الالائية القائمة بانفسها بالذات الواجب تعالى

وهو تخصيصه في شرحه اسقطته هذا حقيقة المتفقون من الحكماء والراشدين وقال الحكماء الاول للحكمة اليونانية وهو السيد الباقي في الاصل السبراني
للطبيعى المراد به الطبيعى المحيى من الوجود واحد هو طبيعى مع الكثرة بحسب مقارنته للعوارض وهو عين وجود الاشخاص وهذا هو الذى يكون وجوده
موجودا بالامكان الاستعدادى كما في الجزئيات اما هذه الزمانية بحسب الاستعداد الزمانى وثانيتها وجودها فى قبل الكثرة وهذا هو الذى يكون
موجودا بالامكان الاستعدادى كمالا في وجوده بحسب عنايته المتعالى من غير توقف على المادة وعوارضها سمي بالآلى ممتازا عن وجودات الافراد
باسمها غير مخلوط بشئ من العوارض وذلك صدقنا في الشئ الاقلاطونية وتزيت باننا لانسلم ان له وجودا بل الوجود الواحد اعتبارا ان من حيث هو
ويسمى وجودا آليا من حيث اقترانها بالعوارض ويسمى وجودا طبيعيا وخطا الطبيعى المراد به ذاتا بالعوارض من تلقاها والافراد لا يخرجها من الاقلاطونية
الشبيهة فانهم يمكن ان يوجع قول الحكم الاول الى هذا بان يقال ليس مراده اثبات الوجودين المتمايزين بحسب الذات بل بان الوجود المتمايز اعتبارا
فكانه نزل اعتبارا بنزلة تغاير الوجود لاجل حصول كمال التمايز بينهما كذا قيل والبرهان المذكور فيها سلفه فيمكن ان يكون لكل الطبيعى المشترك
بين الافراد وجودا فى قبل وجود الكثرة وهى الافراد بحسب الاستعداد الى العناية الآلية لا وخلق الامكان الاستعدادى فقولنا الطبيعى بوجوده متميز عن
الافراد عن جميع العوارض والمواضع وان اخصص اى اشكل عليك ايها المخاطب الامر بان تعلق باعض الطبيعى لمواضع على مرافعة الابرار
والاطلاق لا يصح اما الوجود فى سلك البرهان وسلك الوجودان فكيف يصح القول بكون الطبيعى وجودا بوجده الذى قبل الكثرة ممتازا عن وجوده
الافراد او اخصصت الطبيعى بالشخص والتفت بالعوارض وجبت من غير ان تتميز عن الشخص في الوجود فيقال ذلك في اوجاع ذلك
الاحصا الى النسبة الوجود الى الطبيعى كما كانت قد قبلت انما على نسبتها الى الشخص المخلوط بالعوارض فيكون الطبيعى ممتازا عنه اى عن الشخص في
وجوده الذى ينسب اليه اى الى الطبيعى فكيف يمكن ان يكون وجود الطبيعى في شخص وان كان احد الا ان نسبتة الى الطبيعى متقدمة بذات على نسبتها الى شخص
نما ويرت مرارا ان الامكان الذاتى بناك لان فيض الوجود عن الجواد المطلق بخلاف الشخص المخلوط فانه مرسوم الوجود بالامكان الاستعدادى ومن
المبين ان المقدم لا بد وان يتنازع المتأخر فلهذا الوجودى الوجود المنسوب الى الطبيعى من حيث انه اى الوجه لها اى الطبيعى ليس للشخص الا
بالعرض فى اى الطبيعى متميزة عنه اى عن الشخص بهذه النسبة اى نسبة التقدم فى احاشية اعلم الشخص عبارة عن نحو الوجود المنسوب
الى الشئ المخلوط واستناده الى الواجب تعالى مبدأ التمايز من بين الاشخاص والوجود الآلى المنسوب الى نفس الطبيعى المستند الى مجرد الزمانية
الآلية لا يرتب عليه اتيان الشخص بل يربى بهذا النحوس الاستناد بحسب هذا الوجود ممتازا عن سائر احتمالات الكليات فانهم اختصت وهذا الوجود
اى وجود الطبيعى وان كان متعلما من حيث انه للشخص خصوصية تتجدد وهذا الوجود والمحيث بتلك الحيثية مناطا اتيان الشخص عن سائر الاشخاص
المشاركة معنى الطبيعى من حيث يربى بتجدد الاشخاص لكنه من حيث الاستناد الى الطبيعى انما وهى بهذا الاعتبار متنازع من سائر كحقائق
المشاركة معاني الجنس وما حفظ هذا الاستناد المستمر استمر الاشخاص انما على التناقب فاذا فرض العدم مع بقاء الاشخاص المتعاقبة على الطبيعى
لم يتبق الطبيعى اى متعدم بالمرقة وتوجه الطبيعى بوجود واحد منها اى من الاشخاص قال فى احاشية هذا لما قال الاستناد لا يمتنع ان
المطلق اى ما هو مخلوط بمزاج الاطلاق واحدا بالوحدة المبهمة موجودا في الخارج لا مع وصف الاطلاق بل عز النظر عنه وهو وجوده وجودا
باعتبار جميع الافراد لان وجوده وجودا قبل الكثرة فمادام وجوده محفوظا وجوده وانتفاؤه بانتفاء الجميع فاما على فطريته من حيث يربى على المطلق
الشئ الذى هو موضوع العملية كذا فى احاشية مكان الحكم الاول انما اى الطبيعى من حيث يربى على تحقيق تحقق فرد متحقق بانتفاء غيره
للمطلق الطبيعى وهذا اى الحكم الاول من حيث اتحاد ما اى تحلوا الطبيعى مع الاشخاص والحكم الثانى انما هو بعد فرد متحقق بانتفاء الكل اى جميع
الافراد بحيث لا يبقى منها فرد وهذا اى الحكم الثانى بالنظر الى وجوده الآلى اى الذى الشئ المطلق لا مع وصف الاطلاق فطريته الشئ حكم الافراد وحكم
الشئ المطلق لان اعتباره مشتق على جميع الاعتبارات كذا فى احاشية وهذا الحكم الثانى مشترك بين الطبيعى من حيث يربى على

والتعريف بالمثل تقرير بالمشايخ المختصة

[illegible]

وذلك ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل يكون له وجودا اعتباريا لا يتصل به وجودا حقيقيا
فان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل يكون له وجودا اعتباريا لا يتصل به وجودا حقيقيا
العلم في الفصل في الحقيقة والفرق بين النوعين من الحقيقة والفرق بين النوعين من الحقيقة

ان في الحقيقة نوعين من الحقيقة النوع الاول هو الحقيقة التي لا يتصل بها وجود حقيقي بل وجود اعتباري
سواء كانت متصلة او منفصلة في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
وان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
والثاني هو الحقيقة التي لا يتصل بها وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
قوله البسيط في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
اجزاء اولها ان العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
عرضية في البسيط في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
يعني ان البسيط في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
يكون البسيط في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
لا يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا

لكن في قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
لما قلنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
الا بالبرهان في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
غير ان اولها ان العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
لان تقديره من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
السابق في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
وهما ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
حقيقة شيء من الاشياء فانما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
ان لا يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
الاطلاق عليه اي على الحقيقة في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا بل وجود اعتباري لا يتصل به وجودا حقيقيا
نفسه شيئا من الاشياء فانما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
باعتين يحصل وجوده في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
لما كان التباين من جهة العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
اصل من جهة العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا
الحقيقة في العلم انما يلزم من قولنا ان يكتسب من غير ان يكون له في نفسه وجودا حقيقيا

فقد انضمت الى الحد وجعلت في معنى واحد معان كل منها كالذات المنشورة غير الاخرين من الاعتبار
فهناك كثرة بالفعل فلا يحل احدهما على الاخر ولا على الجميع وليس معنى الحد بهذا الاعتبار معنى الحد
المعقول لكن اذا لوحظ الى ايهام احدهما فقيدها بالآخر متضمنة فيه ووصف توصيفا لاجل التحصيل والتفصيل

ان المسمى بغير الفصل في حد هناك تغاير بينهما لكن اذا صار المسمى محصلا معينا عند الذين لفصل لم يكن شيئا آخر اى مغايرة الالابا اعتبار المذكور
اى بالاعتبار العقلي وهو كما التقيد بالابهام فان التحصيل ليس بغيره حتى يكون شيئا آخر بل حقيقة فاقوم هذا معنى ما قال سمنيد في التحصيل من
ان الفصل ليس ضمنا الى حقيقة الجنس لا في الخارج ولا في الذين بل العقل يتبرر بجنس تحصلا بالفصل وهم يتبررون عن ذلك باعتبار الالابا ومنه
انتهى قوله فاذا نظرت في الكليات الشفاء للتصويرة من ان المذكور في المتن ما غور من كلام الشيخ لان كونه يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة
والا بمسب الظاهر يفيد معنى كثيرة بمسب الاجزاء مثلك اذا قلت الحيوان للناطق الذي هو الحد الانسان يحصل من ذلك اى من الحيوان الناطق
معنى شئ واحد هو بينه الحيوان الذي هو بينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن كثر في الذين بل وحدة واذا نظرت
الى الحد فوجدت مؤلفا من اجزاء هذه المعاني كالحیوان الناطق كل واحد منها على الاعتبار المذكور اى اعتبار عدم تحصيل الجنس معنى نفسه
غير الاخر فوجدت هناك اى في الحد مؤلف من المعاني المتعددة كثر في الذين فان عينيت اذوت بالحد المعنى القاطم في النفس الذين بالاعتبار
الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي نك الحيوان هو الناطق كان احد عينيه هو الحد والمقول ولا تغاير بينهما اصلا حتى
بالاهمال والتفصيل ايضا وان عينيت بالحد المعنى القاطم في النفس بالاعتبار الثاني اى اعتبار الكثرة المفصل لم يكن احد عينيه معناه معنى الحد
بل كان شيئا مغايرة بالاعتبار التفصيلي ومؤدبا اليه اى هو صلا الى الحد وكما سببه لما فيه من اعتبار التفصيل اقول لم يرد اى مراد الشيخ
ان كونه يفيد معنى تفصيليا للحد وداعى العلم بالاشياء الحيوان والناطق باعتبار حصولهما بانفسهما يكون غيدا للعلم بالحد وداعى حصولهما في الذين
على وجه مبرر آت لما حظه المعنى الواحد الاجمالى الذى هو المحيى ودفا كما سببه العلم كنه الشئ للحيوان الناطق والمكتسب هو العلم بالانسان المحدود
فيحصل منها صورة واحدة تفصيلية مرآة للملاحظة المحدود فتفكر كذا في الحاشية لاسمى ايماليا اى المحيى وداعى العلم كنه الشئ كما نعلم البعض
حيث نعلم ان التعريف كالحیوان الناطق يفيد تحصيل صورة واحدة ايمالية للمحدود اى الانسان المتمثل بنفسه في الذين فالمكتسب الجوهري عندهم
الصورة ايمالية لانها الترتيب على النظر وتحصل عقبيه والاسباب هي الصورة التفصيلية فذهبوا الى ان في التعريف تصوير تفصيلي واجمالى وهو
المحققون الى ان المكتسب المحدود باعتبار صورته تفصيلية على العلم بالانسان اى بالانسان اى الشئ الذى لا بد من كونه حصوله في الذين
نفسه مع عدم الاطلاع على حده بل فى الحاشية ويدل على اى ان كونه يفيد معنى تفصيليا للمحدود فظاهر كلامه اى كلام الشيخ والبقايد على ظاهره
المصنف رحمه الله قوله فاما عمل آت بنا على الكثرة بالفعل ومناط كماله هو الاتحاد بسببه فولا يتصور في صورة كثرية كنه اى فى الحد اعتبارى واما في
المحدود حقيقة قال الشيخ المقصود منه بيان ان كنه مغايرة للمحدود من جهة وحد من جهة فاشفاير باعتبار اخذ جزاء شرط الشئ والاتحاد باعتبار اخذ باشرط
ثم الاعتبار الذى يوجب كون احد عينيه هو الحد وداعى العلم الناطق والحيوان الذى جزاير من الحد بان جلال محمولين عليه اى الحد بان هو اى بان
احد عين الحد والاشياء اى بان من حقيقة متغايرة اى على احد منها مغايرة لاخر ومنها بان الجميع لى معنى به اى يكون الحد عين الحد فى مثالها
اى الحيوان الناطق في تحديد الانسان الشئ الذى هو عينه الحيوان الذى نك الحيوان هو اى يستلما به تحصيله بالناطق لما وعيت ان الجنس بهم
لا تحصيل له بذاته المقيد بالفعل واذا قيد به صار محصلا او تحصيله حيث نعلمه بل التحصيل والتقوم في صلاته حتى يكون مؤدبا وموصلا الى
الصورة الوجدانية المقيرة بالانسان لى هو الحد وفيكون الحد عين الحد وداعى العلم الذى يوجب كون الحد هو الحد وداعى اعتبار الجنس به
اخذ بشرط الشئ ويتبع ان يكون الجنس من الفصل محمولين على الحد وذلك لان المحل حارة عن الاتحاد وهو مقوم بهنا ان يحل اى الجنس الفصل

فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المحل الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو
المحدود فانه في شئ لا راي ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها هو نفسه فالتعريف تحصيل الحاصل
او بالواضح ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطله ومن ههنا
ذهب الى بداهة التصورات كلها الشان التعريف اللفظي من المطالب التصورية

قوله مجموع التصورات وليس المراد بذلك انا التصورات بل واحد من الاجزاء اي اجزاء المعروف حتى اجتمعت لتصوراتها متحدة بحصول نتائج
 آخرها ان كل مجموع للتركيبة هو الظاهر من كلامه صنفه من غير ان يصفه بالاجزاء فان الوجود ان يصفه بالاجزاء ليس المراد بذلك بل لترقي البرهان ايضا كذا
 ان في التعريفات تصوراتها متعلق بالمعروف بالحق حقيقة وبالذات وبالعرف بالفتح مجازا وبالعرض على عكس القصد والاتفات على معنى بل
 المقولات اي الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مع الترتيب بان يعقيد بعضها مع بعض حصلت فيها تصوراتها هي صور المقولات مجتمعة بحيث يكون
 هذا المجموع المرتب تصورا واحدا هو نفس تصور لما بهية اي بهية المحذور بالكنه وكل واحد من التصورات راحة لشهادة كل واحد من الاجزاء فاذا ضم اليه الى
 كل واحد من الاجزاء تصورا وقدر احدها الى احدها جزئين بالآخر صرا بمجموعهما امرأة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين وهو المحذور المجموع فالمكتب هو
 المحذور باعتبار العلم بالكنه وبالصورة التفصيلية التي هي امرأة لشهادته والكاسب هو الحجة باعتبار حصوله بنفسه في الذهن من غير ان يكون بهية
 آخر امرأة للاختلاف مع الحجة وبأجماله الكاسب هو العلم بالكنه الشيء الذي والمكتب هو العلم بالكنه المحذور والتعاير بينهما بالاعتبار بلذا في كاشية بهية
 حقيقة السيد السدم فظهر في شرح المواضع صورة كل جزء امرأة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان فنقيدت احدهما بالانزى صارتا معا
 امرأة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وكل واحد منهما هو نفس الماهية بالكنه محاصلا بالانساب بن تصوري جزئين فالعرف للماهية مجموع هو
 كل واحد منهما مقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب بينهما المحاصلي في الذهن على الوجه المذكور فهو تصور للماهية المطلوبة بالانساب
 الذي هو جميع تلك المطلوبات ثم قال قدمت تصورات مجموع مجموع تصورات محذور وممكن في كاشية قوله ومن هنا اقول يلزم عليه
 على من يذهب الى ان كل تصورات كلها بديهية بل بديهية التصديقات باسرها تمام لان التصديق عنده ليس الا تصورات ثلثة او اربعة الاجزاء
 عن ذلك ثم ان لم يكن ان الحكم يكون نظرا تقريه ان من يذهب الى ان كل تصورات كلها بديهية سوى الحكم فانه فيكون نظرا مكتوبا بمجموعه كما ان قد يكون
 بديهيا مستغنيا عن الدليل فلما كان هذا مخالفا للظهور فادخله في قوله واما سمح به فكري في توجيهه اي توجيهه من يذهب الى ان كل تصورات كلها بديهية
 اعتبارا من احدها اعتبارا بديهية الكلية التصورية وهو بهذا الاعتبار بديهي فيدخل في الكلية وهي كل تصور بديهي وثانيها اعتبارا انه اي الحكم هو الذي
 اودع ذلك الرابطة الى كماله في حال الطرفين اي الحكم عليه وبهذا الاعتبار لا في الاعتبار الثاني فترتب على النظر ومطلوب من البرهان كما
 ان لا يتبادر باعتبار ماهية الكلية معنى اسمي وباعتبار خصوصية كونه اتم للاحاطة الطرفين معنى حرفي ونظيره اي نظيره يكون الحكم بديهيا باعتبار
 ونظيره باعتبار القول بالبحر المولود للشاين فان الانتصاف اي انتصاف الماهية بالوجود بديهية التصورية مستثنية عن المجموع ولا يلزم
 القول بالبحر المولود من حيث انه رابط بين كاشيتين اي المجموع المولود اليه يترتب على البحر فيبقى رابطة فكل حال الحكم على من يذهب الى ان كل تصورات كلها بديهية
 قوله من المطالب التصورية قيل القائل سعد الله والدين اقتتازا في لافق بيننا تعريف اللفظي من التعريف الاسمي قال الحق الذي انه لا يوجد
 التفرقة بين الاسمي واللفظي في كلام الكثيرين من القدماء والمتأخرين ثم علم انه يذهب لتقنازي الى ان التعريف اللفظي للمطالب التصورية وزعم
 انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي حيث فسره بايدخل فيه اللفظي مشروطا بالاسمي وجعل التعريفات المذكورة في كتب اللغة تعريفات
 اسمية وظهر ان التعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية هذا ولم يعلم انما افاده السيد الزاهد بطلان مزعمه لتقنازي من عدم التفرقة
 بين اللفظي والاسمي ان السيد يجهل بحمل التعريف اللفظي دون الاسمي لان الغرض من تحصيل صورة غير حاصلة وهو ينافي السبب بهية

[illegible]

فانه جواب ما وكل ما هو جواب ما فهو تصديق الا ترى ان قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب الغضنفر فقصرنا
بلاسد فليس هناك حـ

ثم نقرر ان القول بعدم الفرق غير صحيح اذ هو يدعى استعمال الاسم حيث يستعمل اللفظ في هذا العلم لما وعيت ان اللفظ يستعمل في التسمية واما
الاسمي فكل واحد من الفرق بينهما وقيل القائل بالحد الشرعي المقصود من باب من التعريف اللفظي تصور المعنى الموضوع له من حيث انه
ذلك اللفظ واعتراض عليه المعترض الحق الذي في حاشيته على شرح المواضع بان يصير التعريف اللفظي راجع الى عين كونه المقصود منه تصور
المعنى من تلك الحاشية تعريف اسميا لا لفظيا فلم لا انقلاب من اللفظ الى الاسم وتفصيل الاعتراض على ما في ان الحاشية حاشية تقيدية فاما
الشي من حيث انه موضوع له وهذا الحديث لم يكن حاصلًا من قبل فيكون محصيل العلم كمن حاصلًا ولم يعلم وجوده صارت تعريفًا اسميًا لا لفظيًا
لما وعيت ان بيان موضوع اللفظ للمعنى من غايات اهل اللغة قال الحق الذي اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال اللفظ
من انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض من تصور اللفظ كما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم نعلم
من الغضنفر معنى ففسره بالاسد يحصل له تصور مناه فذلك من المطالب التصورية ليعرف الا يكون ذلك واحدا ان احاصل هو تصور
المعنى راجع قول جواب عن ذلك الاعتراض لعل مراده اي مراد المصدر الشرعي من تصور المعنى احصاه في المدركة والاتفات اليها
الى ذلك المعنى لعل يكون ذلك المعنى حاصلًا في الخزانة فقرر ان اللفظ قبل التعريف اللفظي كانت حاصلته في الخزانة لاني المدركة لان الصورة بعد
زوال الاتفات عنها زول من المدركة وتبقى في الخزانة فالصورة التي تزول عنها الاتفات كانت حاصلته في الخزانة كصورة الاسد مثلاً
ثم اذا فسرنا الغضنفر بالاسد حدث الاتفات الى صورة الاسد فالمقصود من التعريف اللفظي هذه الاتفات لا الحصول السابق فلا يلزم كونه
تعريفًا اسميًا ولما كان لا يتوهم ان يتوهم ان الشيء قد يكون معلوماً وحاضراً في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي عند استعمال اللفظ موضوعاً بالانه يتوهم
الوضع فلو كان المقصود من الزم احضار الخزانة لعله قوله وانما اعتبر بحاشيته اي من حيث انه معنى ذلك اللفظ لان المعنى قد يكون حاضراً لكن لا نعلم انه
معناه اي معنى ذلك اللفظ فيطلب التوجه والاتفات اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ بان تكون الحاشية تعليلية لا تقييدية والا لصار التعريف اسميًا
لا لفظيًا فالغرض الاصلي من التعريف اللفظي احضار المعنى للغير والاتفات الى المعنى الذي هو اللفظ ليعتبار به باعتبار انه معنى ذلك
اللفظ سواء كان الاحضار اذ هو تعريف الغضنفر بالاسد او غيره اي بلفظ يشي على تفصيل ما دل عليه الاسم كما لا نقول الاصل لم يبتى عليه غيره فلو وقع
بعض نحواشي في هذا المقام من لفظ الاسم بدل الاصل فهو هو ظاهر اذ لو كان تعريف السعد بالثبث ثم حاصل الاشارة ان المقصود من التعريف اللفظي
الاتفات الى صورة الغضنفر مثلاً من حيث انما معنى الاسد من حيث انه الحاشية غير حاضرة في المدركة فلا يلزم احضارها فشرط ان يكون معنى هذا اللفظ
مستنداً بالتوجه والاتفات الى اللفظ لا يفي الا احضار الاتفات دون التصور والتصديق فان الاتفات فعل من افعال النفس التصور والتصديق
ليس كذلك فعدده اي عند التعريف اللفظي من المطالب التصورية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التوجه والمساخنة اي تشبيه احضار الصورة
بتحصيل الصورة الغير حاصله قولاً لانه جواب نعم وقد عمل العقل في الحق الذي في شره على التمهيد يعني ان على وقوع التعريف اللفظي في
جواب الاشارة بانه لو لم يكن التعريف اللفظي من المطالب الاشارة لانه تحليل القوم على تقديم مطالب اسمية التي يطلب بها تصور معنى اللفظ على جميع
ما عداه من طلب الحقيقة بل البسطة هو المركبة بانه متعلق بالتحليل بالمفهوم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده الذي يطلب به البسطة بل البسطة
متفرقة على فهم المعنى ومتى لم يكن التصديق بوجوده لا يمتشي طلب حقيقة الذي هو طلب الحقيقة لان طلب حقيقة الشيء لا يكون الا بتصديق بوجوده ولا
يتمشي ايضاً طلب التصديق ببلية المركبة اي التصديق بصفته في الوجود الذي هو طلب بلية المركبة فظهر من هذا التحليل ان طلب اسمية مقدم على جميع
المطالب فان دليل قوله لا يتم فهم معنى اللفظ كجوز ان يحصل من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسم فلو لم يكن اللفظي داخل في مطالب كما ان الاسم

فغير بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته
 بالدليل في علم اللغة فمن قال إنه من المطالبات بتصليقية لم يفرض قيمة بين اللفظ اللغوي الثالث
 داخل في علم كمن يطلب الاسمية قد على سائر المطالبات ولم يرضح احتياجا اليه يقدم التعريف اللفظي عليها وهو سواه فإذا كان اللفظ في علم كمن يطلب
 ما الشارحة كان من المطالبات بتصورية قبل القائل هو السيد الزاهد يعني اعترض عليه أي على هذا التعليل أن ذلك العلم أي فهم معنى اللفظ لا يحصل من
 التعريف الاسمي فقط وهو أي الفهم المذكور مطلب الاسمية دون اللفظي أي لا يحصل ذلك الفهم من التعريف اللفظي المقصود من التوجه والاتفات فهم
 تقرير التعريف على ما في شرح الرسالة القلبية أن الثابت بتعليل القوم هو تقدم فهم المعنى وهذا إنما يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي دون اللفظي فإما
 أو الاستحضار بعد الاستحصال فعملية تقديره عدم دخول التعريف اللفظي في مطلب الاسم حتى يتم ذلك التعليل تقدم الاسم الذي هو من مطالب الاسمية
 على اللفظي أيضا انتهى على المقصود من اللفظي كونه لللفظ بالتحديد في فهم المطالبات بتصورية فلم يكن اللفظي داخلًا في مطلب الاسمية التي فيها
 استحصال وتصور ومع ذلك يتم التعليل إذا احتل التحصيل معنى اللفظ اللفظي ليزم كونه قد على سائر المطالبات ليعمل التعليل تقدم ما الاسمية
 المطالبات كالمطالب بالطلب بل تقدمه واللفظي هو خروجه وليس بدخل فيه التعليل كما هو كذا على علم خصم فتعذر الإشارة إلى أن مراد المستدل بالفهم
 بالمراد الاتفات التي نأيا أو لا يرب في قدره على التصديق بالوجود فالفهم المعنى العام قد يحصل بالتعريف اللفظي كما قد يحصل بالاسمي فتم البيان
 قوله ثم بيان موضوعية آية توضيحه المقصود من هذا التوضيح بيان التقدير بين التعريف اللفظي المبحث عنه في المنطق وبين التعريف المذكور في
 علم اللغة بأن الأول من المطالبات بتصورية والثاني من المطالبات بتصورية آية إذا قلنا ان الغضنفر موجود وهو الفهم الخاطب عنه فيقال إنما هو الخاطب
 الغضنفر فإنا يطلب سجع سجع والتوجه والاتفات إلى ما معنى وضع لفظ الغضنفر كالمعنى يحصل للخاطب بتصورية آية لا سجد في هذا التفسير كما يكون
 تصديقًا كما يكون تصورًا وهذا كذا توضيح قول المصنف الذي إذا قلنا ان الغضنفر موجود فقال الخاطب آية وهذا إذا قال الخاطب بالان الغضنفر موجود
 معنى فإنا نسال الخاطب بيان موضوعية أي موضوعية لفظ الغضنفر وحصول التصديق بها أي بالموضوعية بمعنى أن التصديق بها
 اللفظ بأنه موضوع لأي معنى لا يحال المعنى لمبحث من أحوال اللفظ من حيث الوضع مقصود في علم اللغة لذلك في السحاشية قد بحث لغوي إذا
 الغرض من حصول من ذلك التصديق الذي يقصد اثباته في علم اللغة هذا كذا توضيح قول المصنف ثم بيان موضوعية اللفظ آية وحكمة المراد من
 التعريف اللفظي كما يكون وفي تفسير اللفظ كذلك يكون في تفسيرين أن لفظ الغضنفر مثلاً موضوع لمعنى وضع لفظ الأسد فيقع في جواب هل
 موضوع لمعنى خفي أو موضوع للأسد فوجوبه في الحكم بأنه موضوع للآلة الأولى من المطالبات بتصورية المبحث عنها في المنطق والثاني من المطالبات بتصورية
 المبحث عنها في اللغة والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية قوله من قال ذلك القائل شرع المحققين في شرح المواضع حيث قال إذا
 قيل الإنسان حيوان لم يلق وأريد به أن هذا لوله لونه أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً وحكما قابلاً للمعنى الذي يدعى بوجوده وجوباً مستحقاً لما قاله
 التعريف اللفظي من المطالبات بتصورية ثم ذكر بعض تحصيل المحاصل حصول التصديق سابقاً لتقرير اللفظ لا لأنه لو كان اللفظي من المطالبات بتصورية لزم
 تحصيل المحاصل التاملي بكتة فالمقدم مثله وجب الملازمة لابد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع الذي في الذهن ساجد حتى يصبح اللفظ الموضوع
 بلفظ واضح فلو كان من المطالبات بتصورية يكون في تحصيل صورة وما هي الصورة حصلت سابقاً لزم تحصيل المحاصل فمن ذلك أن قول الشاعر
 وليس للملازمة لنت علمه في الكلام فإدراك المعنى في حاشيته على شرح المواقف لتعريف ذلك الاستدلال أو بالامتنع وتقريره إنما لا سلم تحصيل المحاصل
 على تقدير كون اللفظي من المطالبات بتصورية ما عرفت أن المعنى قبل التعريف اللفظي حاصل في المخترعة لا في المدركة فان الصورة عند ذلك
 الاتفات عنها تزل عن المدركة وتبقى في المخترعة ثم إذا وجد الاتفات إليها يحصل مرة بعد أخرى في المدركة والمقصود من اللفظي هذا الحصول
 لا الحصول السابق حتى يلزم تحصيل المحاصل وإنما لا يسلم وتقريره أنه لو سلم حصول المعنى قبل التعريف اللفظي في المدركة أيضاً كما يظهر أنه قد يكون

كيفية انما تصور في الحدود الحقيقية لا حقيقة الشيء لا تكون الا واحدا بخلاف الاسماء و الرابع
فظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا والا لجاز محقق قضية اسادية ومن ههنا قالوا المفرد اذا عرف
بمعنى تعريفه لا يمكن التفصيل المستفاد من ذلك بل كى مقصودا قال الشيخ اسماء او الكلم
الا لفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب

نكس بيان الاختلاف تعلق بالنقض وصورة ان يقال لا بد في هذا الحد فانه يصدق على الا يصدق عليه الخرد ولا عكس فيه فانه لا يصدق
يا يصدق عليه المحدود وجملة الكلام انه ان لم يكن التعريف انما فقد انقض حكم الكلية الاولى وان لم يكن مباحثا فنقض حكم الكلية الثانية فليس
من ذلك البيان اى بيان الاختلاف فيما سواه اى سوى كل واحد من المظهر والاشخاص ايضا مثل دعوى الاوصحية بان يقال هذا التعريف
من وضع من قبل هو سائر لم في المعرفة والجملة والحق ان النقص كالمعنى في عدم الاختصاص بواحد من تلك الاحكام فان الكل اى
واحد من الاحكام قابل للاختلاف النقص ما يدور عليه اى على الاختلاف ثم الحق ان النقص معنى يتلفظ في التعريفات لا بد له الا في المظهر
اختصاصه بهما من هذه المجتهدا اريد ان ينقض معنى اللطاف ان يختص بواحد منهما بل يجري في الكل فادرك قوله المعاقبة اهدى في اقل دليل
في خلاف اتمام عليه الدليل اى بتعريف حقيقى آخر انما تصور في الحدود الحقيقية دون غيرهما من التباين الحقيقية فان التباين انما يتحقق فيما بين
الحدود الحقيقية فاقول الانسان حيوان ناطق وقال الخصم نه سائر من الانسان ان ضاحك فلو سلم كونه هذا الانسان بطل احد الاول
ان الحدود الحقيقية لشي واحد من المتنوعات والالزام الاستثناء عن الذاتيات بخلاف غير ما اى غير الحدود الحقيقية اذ لا تنساع في التعريف
مختلفين حداد وسمو لورسما وصال في اى يدرك اعتبارين فانها ثابتا بان ملاحظا حين وفي الحين الناقصين فانها ثابتا وان بالزيادة
النقصان وهى المعارضة كالمعنى في عدم الاختصاص بحكم واحد من الاحكام الضمنية ثم اعلم ان المطلق المنع الذى يجارة عن طلب
دليل على قدرته معينة ههنا اى على المعارضة والنقض على التميز ما على سبيل الاستعانة او على سبيل التغليب ويحتمل الحقيقة ايضا بناء
على احتمال الاشتراك اى اشتراك لفظ المنع بين المعنى الاخص والاعم الشامل لمنع والنقض والمعارضة كما كان في الاحتمال مخالف لما تقرر
في مدارك المصليين من ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لا على الاشتراك آخره وشارا الى
ضعف بانه محتمل من الاحتمالات العقلية وان كان مرجوحا عند المحققين لكنه انى بعض الحواشي قوله المفرد حقيقة ان المفرد لا يدل على
التفصيل اى بالوضع الواحد لا بد من ان المفرد المشترك للمدى تعددية الوضع والى على المعنى الكثرة بالتفصيل باعتباره بالوضع اصلا
اى سواء كان مدلول المفرد بسيطا او مركبا انا عدم دلالة على التفصيل على الاول فظا لمرادهم بهذا الاجزاء الموقوف عليه التفصيل وعلى الثاني خلاف
مدلول المفرد وان كان فيه اجزاء لكن لا يلتصق منه الى الاجزاء الا بالمالحظة والحد فى كيف يدل على التفصيل فظهر ان المفرد دليل دلالة على التفصيل
اصلا وان عجزنا بالتفصيل في بعض اللغات وقيل معنى ذلك القول انه سواء كان ذلك التفصيل انصبا لشيء خبرية او انشائية فزادوا الاجزاء
ان يدل المفرد على المعنى المركب حتى يفتى قضية اسادية بان ينتقل الذهن من اللفظ المفرد الى معنى مجموع والمحمول والنسبة المحببة والاشياء
باطل لما ذكره الانصار بقوله مع ان اقل مراتب القضية الملفوظة ان تكون شائبة باللفظ في اللفظ او شائبة اذ ذكرت بطل سطوة
على قوله فيتحقق ما ذكره من ان طرق القضية الشرعية ان المقدم والثاني لا يصح التبعين ما حال الحكم بانفسه فقررنا انه لو دل المفرد على التفصيل
يصح التعبير عن طريق الشرعية حال حكم المفرد والتالى باطل فالمقدم مثله ولستمحقق كلام غير كى بن اسمين فلا من اسم فصل اى يوجد كلام من
من اسم فقط وفصل فقط لدلالتة على التفصيل كالمجلة وهو كما ترى وقوسم على ما في بعض الشروح انه لو جاز دلالة المفرد على المعنى المركب كان مفيدا
لما فيه لاسكت عليه هذا هو الحكم عند فهم حقيقة كلام غير كى بن اسمين فلا من اسم فصل مع ان الكلام انما كى بن اسمين لى ان لفعل

هذا هو المقصود من اللفظ المفرد
انما هو الذى لا يصدق عليه
الحدود الحقيقية بل هو الذى
لا يصدق عليه الحدود العقلية
فان الحدود العقلية هى التى
لا يصدق عليها الا بالوضع
الواحد لا بد من ان المفرد
المتشابه للمدى تعددية الوضع
والى على المعنى الكثرة بالتفصيل
باعتباره بالوضع اصلا
اى سواء كان مدلول المفرد
بسيطا او مركبا انا عدم دلالة
على التفصيل على الاول فظا
لمرادهم بهذا الاجزاء الموقوف
عليه التفصيل وعلى الثاني خلاف
مدلول المفرد وان كان فيه اجزاء
لكن لا يلتصق منه الى الاجزاء
الا بالمالحظة والحد فى كيف
يدل على التفصيل فظهر ان
المفرد دليل دلالة على التفصيل
اصلا وان عجزنا بالتفصيل في
بعض اللغات وقيل معنى ذلك
القول انه سواء كان ذلك
التفصيل انصبا لشيء خبرية او
انشائية فزادوا الاجزاء

[illegible]

خاتمة الط

احمد الكافي على اتمام طبع البيان الوافي في شرح الشرح للقاضي الذي هو شرح لسلم العالم جعله اسدي في بقون كتابه شمس
 النجوم للعالم ايجليل البحر النبيل مولانا بالفضل والكمال اولانا ركن الدين محمد ابو البركات المدعو بالمولوي تراب علي اسكنه في جوار
 رحمة رب البريات الذي كشف غوامض الشرح تفضلا على الطالبيين وحرره اكل ترجا علي الراغبين قلما تمتعوا من الكتاب
 فعليهم ان لا ينسوه بمسألة المنفعة من الدالوبات وشريك في هذا الفضل مع باعث على طبع هذا الكتاب المتيقن موجب لترويج هذا العمل الشرف
 هو التلميذ للشارح العلامة السعيد ع الخطيب البارع التمام المؤيد بالتأييد الاذلي من الدالوي مولانا المولوي فظا شوكت على
 السندلي لازالت شمس فيضانه بازقة وبارت اما افاضاته طاعة في الحقيقة لولا العناية والا عانة من خدام الامير النجدي على العظيم
 طاذ الغراء والعلماء محب الاقواء والفقراء انيس الغيورين مع المساكين عادل الزمان حاتم الدورات المرجح لائل الكمال
 الاميرين الامير حامي بن محمد كلب علي خان بهادر دامت خستهم بالاقبال الصدور ليا سنة مصطفى آباد
 المعروف برأيه صيغت عن الضمن والشعر لم يحل بحلية الطبع على مرالد يكون فعلی الطلاب ان يدعوه
 بالترقيات ولا ينسوه من الد عا في وقت من الاوقات للعلماء في هذا الرئيس بالخمسة والاحلال والما على
 وسادة اللقبيل التريات قائما وهذا الكتاب الكافي وان كان في حل بهوز الخائق وكشف اسرار
 للدقائق لشرح القاضي ابا الان الحاجي المتين كل بعد باقيا افراد هذا العبد الضعيف
 الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد وشيخان اخه العبد المحجوب
 ابن التين المنيف على هذا العمل الشريف وقد كان طبع هذا الشرح
 المكرم في اوائل شعبان الحظرم سنة ١٢٩٠ من هجرة النبوة الواقعة
 في الكنفوق حفظه الله من آفات الدهور

وجية تم المقتنى بالطبع ورقم علامته على الخاتمة

انه ليعلم ان هذا الكتاب المقبول فيما بين الناس الفحول قد طبع في المطبعة النفاية صيغت عن الاحداث الايام

استهارة

مخفي مبادر من كتاب مجموعهما نسخة ترتيب خاص منها بصرف زركيشا اهتمام تام ومشقت مالا كلام بكار رفقة لهذا صاحب
 قانون لستم بمتشع داخل جبطر سركار دانه شيد الياسر انك كرامى صاحب مطبع وما جردون اجازت احقر تصطبغ نفاية



عبد الرحمن بن حاجي محمد شيخان وعونه في تعلمه

اعلان

محنتی نہ رہے کہ یہ کتاب منفعت نصیب

یعنی مجموعہ شرح الشرح قاضی مبارک حامل لائقین

مع منہیات سکھ بترتیب جدید سراپا مفید حسب ذراعت

طالبین کے پر دو بارہ مطبع نظامی میں بصحت تمام چھپی

اور بموجب قانون بستم ۱۹۰۷ء کے داخل رجسٹر گونمنٹ

ہوئی امید کہ کوئی صاحب یدون اجازت رستم اس کے

چھاپنے کا قصد نہ فرمائیں والا نفع کے بدلے

نقصان اوٹھائینگے پچھتائینگے

عاجز محمد عبدالرحمن مہتمم مطبع نظامی

عفی عنہ

